

مشكلات فلسفية

---

---

# المشكلة الخلفية

---

---

الدكتور زكريا إبراهيم



المشكلة الخلفيّة



مشكلات فلسفية

(٦)

# المشكلة الخلفية

بقلم  
الدكتور زكريا إبراهيم

الطبعة الثالثة:

١٩٨٠

الناشر: مكتبة مصر  
٣ شارع كامل صدقي "النهضة"

دار مصر للطباعة  
٧٧ شارع صلاح الدين



« . . . كل شجرة صالحة تُثمر ثمراً جيداً ، والشجرة الفاسدة تُثمر  
ثمراً ردياً . لا نستطيع شجرة صالحة أن تُثمر ثمراً ردياً ، ولا شجرة  
فاسدة أن تُثمر ثمراً جيداً . كل شجرة لا تُثمر ثمراً جيداً تُقَطَّع وتُلْقَى  
في النار . فن ثمارهم تعرفونهم . . . »

### المسيح

« شيثان لا يفتأَن يُمِثِّلُ في النفس الإعجاب والروعة :  
السماء الرصمة بالنجوم من فوق ، والقانون الخلق في باطن . »  
كانت

« . . . إنْ ما كان في استطاعة غيرك أن يَمُتَهُ ، لا تَقْتُلْهُ ،  
وما كان في استطاعة غيرك أن يَقُولَهُ ، لا تَقُلْهُ . . . بلْ حاولْ  
دائماً أن تَخْلُقَ في نَفْسِكَ — بكل صبر وأناة — ذلك الموجود الفريد  
بهدى هبات لتبرك أن يقوم بديلاً منه . »

### أندريه جيد

## تصدير

ليس هذا الكتاب أول عهد لنا بالمشكلة الخلقية : فقد سبق لنا أن تعرضنا لدراسة « الحرية الأخلاقية » و « علاقة الفكر بالإرادة » في كتابنا « مشكلة الحرية » ، كما سبق لنا أيضاً أن تصدّينا للبحث في « مشكلة الشر » في كتابنا « مشكلة الإنسان » ؛ فضلاً عن أننا قد عنيينا كذلك بدراسة « أخلاق الواجب » في كتابنا « كانت أو الفلسفة النقدية » ، إلى جانب اهتمامنا بتحليل موقف المدرسة الاجتماعية الفرنسية من للمشكلة الخلقية في كتيب صغير لنا بعنوان « الأخلاق والمجتمع » ، وحرصنا على دراسة بعض الفضائل الأخلاقية كالحيّة والنميرة والتواضع في كتابنا « مشكلة الحب » . . الخ . ولا يفوتنا كذلك أن نشير إلى كتابنا « مبادئ الفلسفة والأخلاق » الذي حاولنا فيه أن نقدم للطالب المبتدى خلاصة مركزة لأهم قضايا الأخلاق الفلسفية كالضمير ، والخير والشر ، والواجب ، والمسئولية ، والجزاء ، وغير ذلك . ولكننا نحاول — اليوم — أن نعاود النظر إلى « للمشكلة الخلقية » في ضوء ما استجد من أبحاث فلسفية في هذا المضمار ، آمالين أن يمد القارئ في هذه المحاولة الجديدة دراسة جدية تدفّر في صميم ثقافته الفلسفية .

ونحن نلاحظ — مع الأسف الشديد — أن مادة « الأخلاق » قد أصبحت في السنوات الأخيرة أقل مادة فلسفية تحظى باهتمام الباحثين ، لدرجة أن عدد الدراسات التي ظهرت في المجال الأخلاقي قد كان ضئيلاً إلى أقصى حد ، بينما ظفرت المسائل السياسية ، والأيدولوجية ، والاجتماعية بالقسط الأوفر من الاهتمام . وقد كانت مناهج التعليم عندنا — حتى للماضي القريب — تفسح لمادة « الأخلاق » مجالاً غير قليل ، جنباً إلى جنب مع مادة « التربية الوطنية » ؛ ولكن الظاهر أن هذا المجال قد أخذ يضيق ، حتى اختفت — أو كادت — مادة « الأخلاق » من



براعنا الصليبية، وأصبح الاهتمام بالمشكلات الخلقية مجرد حديث يجاذبه رجالات  
التفكير والتربية، دون أن يحاولوا إثارة القضية على الصعيد الفكري البحت. ولم  
يكن من قبيل الصدفة أن تكون « الأخلاق » هي آخر مادة فلسفية تناولتها  
أقلام المفكرين العرب — في الأعوام الأخيرة — إذ قد وقر في نفوس الكثيرين  
أن حل « المشكلة الاقتصادية » سيكون هو الكفيل — وحده — بحل « المشكلة  
الخلقية »، وكان التفكير في « الأخلاق » مجرد شرف فكري لا موضع له في  
عهد الأزمات ! وأما الذين ارتأوا أن اللهم في « الأخلاق » هو القدوة والمثال،  
لا الأحاديث والآقوال، فقد راحوا يعلنون عدم جدوى « الأخلاق النظرية »،  
بحجة أنها مبحث عقيم لا غناء فيه ولا طائل تحته، خصوصاً وأن أهل النظر  
الفلسفي لم يكونوا يوماً أفضل الناس أو أكثرهم تحلقاً ! وهكذا قذف بمادة  
« الأخلاق » إلى زوايا النسيان، وأصبح الكثيرون يظنون أنه لم يعد هناك  
موضع لإثارة تلك المشكلة الفلسفية العتيقة : « مشكلة الأخلاق »<sup>(١)</sup>.

يبد أن بعض رجالات الفكر الإنجليزي المعاصر — من أمثال مور Moore  
وأير Ayer واستيفنسون C. L. Stevenson، وتولين Toulmin وأورمسون  
Urmson، وهير R. M. Hare وغيرهم — لم يلبثوا أن حولوا اهتمام فلاسفة  
الأخلاق نحو اللغة المستخدمة في كتابات أهل « الأخلاق الفلسفية »، فراح  
الباحثون يحللون القضايا الأخلاقية، ويكشفون عن طابعها الوجداني، ويقارنون  
بينها وبين اللغة المستخدمة في المنطق أو العلم (مثلاً)، كما راح قوم منهم يستعصي  
طبيعة « الأحكام التقييمية » الجارية على أقلام فلاسفة الأخلاق، بينما عني البعض  
الآخر منهم بدراسة « اللغة الوصفية » (أو شبه الوصفية) المستخدمة في مجال النظر  
الأخلاقي بصفة عامة . الخ. وهكذا تحول اهتمام الباحثين من « المشكلة الخلقية »

(١) انرجع إلى مقالنا : « عود إلى مشكلات الأخلاق »، للنظرة الجديدة « الفكر المعاصر »  
لعدد ٢٢ - أكتوبر سنة ١٩٦٧ - ص ١١ - ١٧

— بمعناها المحدد — إلى مشكلة أخرى « ميتا — أخلاقية » Meta — Ethical ألا وهي مشكلة « لغة الأخلاق ». وكان من نتائج هذا التحول أن دعت الحاجة إلى التمييز بين الجانب العلمى للمشكلة الخلقية ، ألا وهو جانب النظرية الأخلاقية من جهة ، والجانب العملى (أو التطبيقى) للمشكلة ، ألا وهو جانب الحياة الخلقية من جهة أخرى . وهم يبررون هذه التفرقة بقولهم : إن مشكلات الفلسفة الأخلاقية مختلفة — اختلافا نوعياً — عن تلك المشكلات التى تواجه الفاعل الخلقى ، أو حتى رجل الأخلاق . وآية ذلك أن لغة النظرية الأخلاقية مختلفة — من حيث طرازها المنطقى — عن لغة الأخلاق التى يستخدمها الفيلسوف التقليدى : إذ أن لغة الأخلاق الفلسفية لغة « من الطراز الأول » ؛ بمعنى أنها تعرض لمسائل الخير والشر والواجب وأنواع الفضائل وغير ذلك ، فى حين أن لغة النظرية الأخلاقية هى لغة من طراز أسمى (منطاقياً) : بمعنى أنها لا تعرض إلا لمعى أو بناء اللغة السابقة (أعنى اللغة الفلسفية التى قلنا عنها إنها من الطراز الأول) وقصارى القول أن الموضوع الذى أصبح يستأثر اليوم باهتمام الكثير من الباحثين فى مضمار الأخلاق إنما هو موضوع « النظرية الأخلاقية » ، لا مشكلات الحياة الأخلاقية العمالية ، ومن ثم فقد استحال « الأخلاق » إلى « ميتا — أخلاق » وحلت مشكلة « اللغة الأخلاقية » محل مشكلة « الحياة الخلقية »<sup>(١)</sup>.

ولئن يكن من العسير على الباحث المنطقى أن ينكر أهمية تلك الدراسات اللغوية التى يضطلع بها بعض رجالات المدرسة الإنجليزية من علماء الأخلاق ، إلا أن أحداً لا يتصور أن تفضى أمثال هذه الدراسات اللغوية على صميم « المشكلة الخلقية » بوصفها إشكالا حيا يعيشه موجود تاريخى لا يكاد يكف عن التساؤل : « ما الذى ينبغى لى أن أعمله ؟ » . فليس فى استطاعة الأبحاث المنطقية التى يجربها

---

(1) Cf. Kerner : "The Revolution in Ethical Theory.", Oxford, Clarendon Press, 1966, pp. 1 — 2.

أمثال هؤلاء الفلاسفة على أن : « غلاب أن تقضى بحجة قلم على المشكلة الخلقية التقليدية ، بكل ما تنطوى عليه من جدية ، وخطورة ، وقلق وجودي .. ومادامت وصفاً حياً شاملاً للخبرة البشرية في مجموعها ، فستظل المشكلة الخلقية إحدى المشكلات الفلسفية الهامة التي تؤرق بال فيلسوف بوصفه إنساناً تاريخياً يحيا في مجتمع ، ويسأل الكثير من الطيريات الخلقية ، ويعيد نفسه ملزماً بتحقيق مسيره .

يبد أن ظاهرة « التهرب من القات » قد حدثت بالكثيرين إلى السبل على إسقاط المشكلة الخلقية من حسابهم الخاص ، خصوصاً وقد جاءت الحياة الآلية الحديثة ، ققضت على « الحياة الباطنية » لكائن البشرى ، وجعلت منه إنساناً خاوياً . والواقع أن الإنسان المعاصر — في ظل النظام الرأسمالي — قد استحال إلى مجرد « سلبه » ، فأصبح يندّ قراه الحيوية مجرد « وصيد » يضمه موضع الاستئثار ، بُنية الحصول على أكبر قسط ممكن من الربح ، وفقاً لما تقضى به حالة السوق ! وهكذا أصبحت العلاقات البشرية — في المجتمع الرأسمالي الحديث — خاصة تماماً لقوة منظمة كبرى هي « السوق » ، ولم يعد من القراءة في شيء أن نجد إنسان القرن العشرين يحمل طمانينته النفسية رهناً بالبقاء إلى جوار القطيع ، دون أن يكون في وسعه مخالفة أنماط جماعته في التفكير والوجدان والسلوك . صحيح أن المجتمع الرأسمالي هو في حاجة دائماً إلى أفراد يشعرون بأنهم أحرار مستقرون ، ولا يجدون أنفسهم مستعبدين لأي مبدأ أو سلطة أو ضمير ، إلا أنه في الوقت نفسه يتطلب من هؤلاء الأفراد أن يكونوا على استعداد للتضوع ، وأن يقبلوا عن طيب خاطر على فعل ما يطلب منهم أدائه ، وأن يسكنوا مع الجهاز الاجتماعي دون أدنى احتكاك أو اصطدام . ومن هنا فإن الفرد — في ظل النظام الرأسمالي الحديث — إنما يوجّه دون قسّر ، ويقاد دون حاجة إلى قائد أو زعيم ، ويدفع به إلى الأمام دون ما هدف أو غاية ، اللهم إلا أن يكون تركباً صالحاً

في الآلة الاجتماعية بحيث يفترق ، ويميل ، ويؤدى وظيفته ، دون أن تكون له أية مباداة شخصية ، أو أى نشاط مستقل .<sup>(١)</sup>

ولكن ، على الرغم من أن كل فرد في المجتمع الحديث قد أصبح أحرم ما يكون على البقاء إلى جوار الآخرين ، إلا أن كل تلك الأساليب المشتركة أو الطرق للوحدة التي أصبح الناس يسلطونها في الأكل والشرب والحب والزواج والعمل والتسلية وقضاء العطلات وما إلى ذلك ، لم يكن من شأنها سوى أن تزيد من شعور كل واحد منهم بـ « العزلة » ؛ ومن هنا فقد تزايد لدى الكثيرين الإحساس بالغلواء ، والفربة ، وعدم الطمأنينة ، والقلق ؛ وكان من آثار هذه العزلة البشرية الآلية أن نشأ لدى الكثيرين إحساس مرضى بالإهم . صحيح أن الإنسان الحديث قد حاول القضاء على هذا الشعور الألم بالوحدة عن طريق « روتين » الحياة البيروقراطية الآلية ، كما حاولت التفلب على يأسه اللاشعورى بروتين التسلية والاستهلاك السلبى للأصوات والمشاهد التي تقدمها له صناعة التسلية ؛ فضلاً عن التجائه إلى لذات شراء الأشياء الجديدة ثم استبدالها بغيرها ... الخ ؛ ولكن كل هذه الأساليب للصطنة في القضاء على شعور الفرد باغترابه عن ذاته : Alienation لم تستطع أن تحقق له الشعور بالأمن أو الإحساس بالطمأنينة . ومن هنا فلن استهلاك السلع المختلفة من أغذية ، ومشروبات ، وطباق ، وأفلام ، وكتب ، ومحاضرات ، ومشاهد ، وأصدقاء ، وعلاقات جنسية وما إلى ذلك ، لم يكن من شأنه سوى أن يزيد من شعور الفرد بالغلواء Vido ، خصوصاً وقد أصبحت الموضوعات الروحية نفسها في مجتمعة مجرد موضوعات للعبادة والاستهلاك<sup>(٢)</sup>

(1) Cf. Erich fromm : "The Art of Love" , London, Unwin, 1962, pp. 62 - 64.

(٢) انرجع أيضاً إلى كتاب فروم : « المجتمع السليم » Sans Society ( الترجمة العربية للأستاذ محمود حمود ) .

والواقع أنه إذا كان ثمة شيء قد أصبح الإنسان المعاصر منظرًا إليه ، فذلك الشيء سوى الوعي الأخلاقي الذي يمكن أن يوقظ إحساسه بالقيم . وحسبنا أن نمعن النظر إلى حياة الإنسان الحديث ، لكي نتحقق من أنها حياة سطحية خاوية ، يمزجها حق الاستبصار ، وينقصها كل إحساس بالمعنى أو القيمة ، خصوصاً وأن الحياة الآلية الحديثة قد جمعت من وجود المخلوق البشرى وجوداً مزعزعا لا سكونية فيه ولا تأمل ، بل مجرد حركة وسرعة وتعب . وقد لا تخلو حياة الإنسان الحديث من جهد ونشاط ، ولكنه جهد لا غاية له ، ونشاط لا هدف له ، اللهم إلا إذا قلنا إن هذا الهدف هو التنافس الذي لا يخفى وراءه أى تأمل أو تفكير . ولو حاول الإنسان الحديث أن يتوقف لحظة ، لوجد نفسه محمولا على تيار اللحظة التالية ، دون أن يملك من أمر نفسه شيئا ، وكأن مطالب الحياة الخارجية تصارع فيها بينها ، ويطرده بعضها البعض الآخر ، فكذلك تحيى الانطباعات ، والإحساسات والمخبرات ، فيحاول كل منها أن يقتلع الآخر ، لكي يحتل محله .

والظاهر أن الإنسان الحديث قد أصبح يبحث دائما عن أحدث الأشياء وأكثرها جدة ، فهو يجد نفسه محكوما دائما بالجديد للمستطرف ، حتى قبل أن تكون الفرصة قد أتت له لتذوق ما مرّ به من تجارب ، أو لتتمتع فيما مرّ به من أحداث . وهكذا صارت حياتنا انتقالاً من إحساس إلى إحساس ، ومن خبرة إلى خبرة ، دون أن نفوذ إلى شيء ، أو نتوقف عند شيء ، أو نتعمق شيئا ، حتى لقد تزايدت ( أو كادت ) حساسيتنا بالقيم ، فأصبحتنا تقتصر على اجترار بعض الأخلاسيات الشهوانية القاتمة !

ولم يعد الإنسان الحديث موجوداً قيقاً ، متموّزا ، متبهاً الحسب ، بل قد أصبح أيضاً كائنًا سطحيًا لاشئ بهنه ، ولا شيء يمت به ، ولا شيء يحرك كوامن وجوده الباطنى . ومما يكن من أمر تلك الانقسامات المنطوية التي قد تلقى بها الكثير من الأحداث والأشخاص ، فليتلحّح مع الأسف الشديد . لم تعد نعلم

إلى القيم الحقيقية للأشياء والأشخاص . وربما كان أعجب ما في « الإنسان الحديث » أنه قد أحال مجزه عن الإعجاب ( أو التعجب ) : Nil Admirari إلى عادة متأصلة من عادات حياته ، فلم يمد يستشر أية دهشة ، أو أى تعجب ، أو أية حساسة ، أو أى إجلال ! ولا شك أن الانزلاق على سطوح الأشياء يمثل أسلوباً سهلاً من أساليب الحياة : فليس من الغرابة في شيء أن نجد الإنسان الحديث مرتاحاً إلى هذا الأسلوب السطحي من أساليب الحياة ، دون أن يظن إلى ما يمكن وراءه من « خواء باطني » : Inner Vacuity . وقد لا يكون عصرنا هو أول عصر من العصور التاريخية التي ظهرت فيه مثل هذه الأوضاع الحضارية الخطيرة ، ولكن من المؤكد أن هذه الضعالة في الإحساس بالقيم قد اقترنت دائماً ( حينما ظهرت ) بأعراض الضعف والانهلال ، والجذب الباطني ، والإحساس العام باليأس أو التشاؤم . ولا سبيل إلى علاج هذا المرض ، اللهم إلا باستنارة ما لدى الإنسان من قدرة على الدهشة ( أو التعجب ) ، من أجل دعوته إلى رؤية القيم ، والإحساس ببراء الحياة . والحق أن رجل الأخلاق هو على النقيض تماماً من الرجل المتعجل المشهور ، أو الرجل الغليظ المتبلد ، وقد كان القدماء يستون « الحكيم » باسم « الرجل العارف » Sapiens ، ولكنهم كانوا يمتنون بالمعرفة هنا « الذوق » ، فكان الإنسان « العارف » عندهم هو الإنسان « المتذوق » : Taster . وهارتمان يشرح لنا معنى « الإنسان المتذوق » فيقول إنه المخلوق ذو البصيرة الذي يصح أن نطلق عليه اسم « رأى القيم » : Seer of values . ولو أننا فهمنا « الأخلاق » بمعناها الواسع ، لكان في وسعنا أن نقول إن رجل الأخلاق هو ذلك الإنسان الواعي الذي يتمتع بقوة فاعلة تهيئه على تذوق قيم الحياة بكل ما فيها من وفرة وامتلاء ، وخصوصية ليس من الضرورية أن نبتى تلك القوة — كما فعل هارتمان — باسم الملسكة الخلقية Moral Faculty ، وإنما حسبتنا أن نقول إننا هنا نلزم حساسية أخلاقية تفتتح لثقى ضروب البراء الكامنة في الحياة ، وتنفذ إلى أعماق « القيم » الباطنة في الوجود . وليست مهمة فيلسوف الأخلاق — اليوم —

سوى أن يأخذ بيد الإنسان الحديث لمساعدته على استرداد تلك « الحاسة الأخلاقية » ، حتى يماود النظر من جديد إلى عالم الأشياء والأشخاص بين فائدة ترى « القيم » وتترك « المآل » ، وبذلك يفتتح أمامه ذلك « العالم الروحاني » الذى أغلقه هو نفسه في وجه نفسه (١)

وإذا كان كثير من الفلاسفة قد درجوا على تصور « الأخلاق » بصورة العلم المياري الذى يحدد لنا السلوك القاضل أو « ما ينبغي أن يكون » ، فلن من واجبنا أن نضيف إلى ذلك أن الأخلاق أيضاً فلسفة علمية تفتح أمام الإنسان « ملكوت القيم » : Realm of Values . والحق أن الحياة الخلقية تفرض على الوجود البشرى المشاركة في ملء الحياة : Fulness of Life ، وتبذل كل ما له دلالة ، والتفتح لكل ما يتطوى على قيمة . وليس خواء الحياة الخارجية للإنسان ورتابتها سوى مجرد صدئ لخواء حياته الباطنية ورتابتها ، إن لم تقل مجرد انعكاس لهاء المطلق الذى كثيراً ما يغوت عليه رؤية القيم الحقيقية للأشياء والأشخاص ، وكثيراً ما يجبل إلينا أن « عالم القيم » قد استوعب ، أو أن الإنسان قد استطاع إدراك كل ما تنطوى عليه الحياة من ثراء ، ولكننا سرعان ما نتحقق من أنه لا زال علينا أن نرى الكثير ! ومن هنا فلن الأخلاق — بحكم طبيعتها — تتجه دائماً نحو المستقبل ، واثقة من أنها لا بد مكتشفة فيما يستجد عليها من « خبرات » مغانى جديدة لم تكن بعد قد وقفت عليها صحيح أن « الأخلاق » لا تستطيع أن تنزل نفسها عن البداى الخلقية القائمة بالتمل ، كما أنها لا تملك الحق في التمسك تماماً لكل ما بين يديها من مثل عليها لها وجودها الحقيقي ، ولكن ماضية الأخلاق ستظل دائماً هي القيام بدور « القرة المحوطة » في مضمار الحياة . وعلى ذلك فلن الأخلاق الفلسفية لا تقفنا بعض الأحكام الجاهزة ، بل هي تمدنا

(1) N. Hartmann : " Ethica ", Vol. I., English Translation by S. Coih, Allen & Unwin, London, 1958, pp. 63-64 .

دائماً كيف نحكم ! إنها توجه انتباهنا — بطريقة مباشرة — نحو العنصر الإبداعي في الإنسان ، فتتعداه — في كل مرة — طالبةً إليه أن يلاحظ ، ويحدث ، ويتكهن بما يجب أن يحدث ! إنها تدعوه إلى التصرف في كل مناسبة وفقاً لما يستدعيه الموقف الخاص ، بحيث يجرى تصرفه سلوكاً أصيلاً جديداً مبتكراً ! ولا غرو ، فإن « الأخلاق الفلسفية » لا تريد أن تحتبس الإنسان داخل بعض الصيغ الميتة الجامدة ، بل هي تريد له أن يتقدم باستمرار نحو المزيد من الحرية والمسئولية والقدرة على توجيه الذات . وليس من شك في أن تحرير الإنسان من كل وصاية ، إنما هو بمثابة خلق جديد للإنسان . ولكن « التفكير الأخلاقي » — وحده — هو الكفيل بتحرير الإنسان ، والسمو به إلى مرتبة « الشريك » الحقيقي لله في عملية « إبداع الكون »<sup>(١)</sup> .

وهنا قد يقول قائل : « وما شأن الأخلاق — وهي نظرية الخير والشر — بالعمل الإبداعي الذي يحققه الخالق في هذا العالم ؟ » . وردنا على هذا الاعتراض أن الإنسان بوصفه كائناً أخلاقياً — إنما هو « حامل القيم » The carrier of values الذي يأخذ على عاتقه مهمة تحقيق « الغائية الإلهية » على الأرض . وإذا كان الكثيرون قد توهموا أن « الأخلاق » لا تزيد عن كونها مجرد نداء « الواجب » أو « ما ينبغي أن يكون » ، وكان كل مهمة « الأخلاق » أن تصدر بعض الأوامر والنواهي ، وأن تضع بعض القواعد أو الوصايا ، فإن من واجبنا أن نقول إن رسالة « الأخلاق » الحقيقية هي تحويل العالم من « المرتبة الطبيعية » الصرفة إلى « المرتبة الأكسيولوجية » الحقيقية — وليس معنى هذا — كما سنرى في تضاعف هذا الكتاب — أن الإنسان هو خالق القيم ، أو أنه مبدع المايير ، وإنما الذي نعتيه أن الإنسان هو همزة الوصل الوحيدة بين « الواقعة » و « القيمة » ، فهو الجسر الحقيقي الذي تبرز فوقه « الطبيعة » لكي تستحيل إلى « ملكوت قيم » . وكثيراً

(١) المرجع السابق الجزء الأول ، ص ٣٠ - ٣١ ، وانظر أيضاً ص ٦٥ - ٦٦ .



ما يظن بعض القاصفة أن « التقييم » الحقيقي للحياة لا بد من أن يكشف لنا بالضرورة عما في الوجود من شرور ، ولكن العين البصيرة الفاذة هي الكفيلة ذاتاً بأن تظهرنا على أن « الواقع » ليس خفوا تماماً من كل « قيمة » ، وإن كان جليتنا نحن أن نبصر « القيم » من مكانها .

والحق أنه لو كانت « القيمة الخلقية » — في صميمها — مجرد « عدم أذى » لسكانت الحياة البشرية بأسرها لعبة تافهة لا طائل تحتها ، ولأصبح العالم كله وادياً للدموع . وليس أيسر علينا — بطبيعة الحال — من أن ننكر على العالم كل « قيمة » ، لكي ننادى بالميت واللامعنى واللامعقولة ، ولكننا — عندئذ إنما نصطنع ضرباً من « المي الخلقى » الذى يحول بيننا وبين رؤية « قيم » الواقع . وحين يقول بعض المفكرين المعاصرين إن « اللامعقول » هو الكلمة الأخيرة فى دراما الحياة البشرية ، فإنهم عندئذ يقلقون أعينهم ، ويشلون أيديهم ، حتى لا يشاركوا فى تراء الواقع بكل ما يحفل به من قيم . ولكن الحياة — لحسن الحظ — طالحة بالمعنى ، والدلالات ، والقيم ، وهم لم تنتظر ظهور هذا الإنسان أو ذاك ، حتى تصل — من خلال إرادته وفعله — إلى النور . والمعنى ، والقيمة وإذن فإن « المي الخلقى » — وحده — هو الذى يخلق أعيننا عن رؤية ما فى الواقع من « ثراء » و « معنى » و « قيمة » . ولا بد لفيلسوف الأخلاق من أن يأخذ على عاتقه مهمة « إعادة البصر » أو « البصيرة » إلى أولئك الذين لم يعودوا يلمركون « القيم » .

وهنا نكتشف لنا صلة الأخلاق بالترية : فإن الوظيفة الأولى للمرى إنما هى العمل على تفتيح ذهن الحدث — أو الشاب — للقيم الخلقية . وكما زادت حساسية المرى نفسه للقيم ، كان تأثيره الخلقى على النشء أقوى وأفضل . والحق أن للأخلاق الفلسفية وظيفية إيجابية إلى أعلى درجة : لأن واجبها أن تربي المرى نفسه حتى يصبح أهلاً لترية النشء . وهذا ما فطن إليه أفلاطون قديماً حين قال إن

الأخلاق هي مربية الإنسانية بصفة عامة . ومعنى هذا أن الأخلاق تضطلع بمهمة المساجمة في إيقاظ الإحساس بالقيم لدى الإنسان . ولا بد أن يظل المربون الحقيقيون قلة دائماً ، ولكنهم — بلا شك — ملح الأرض ( على حد تصوير المسيح ) : لأنهم — وحدهم — الذين يرون ، ثم يعلمون الآخرون كيف « يرون » ! وأملنا — في النهاية — أن نسير مع القارئ على درب الحقيقة حتى نرى معه ، ويرى هو أيضاً معنا ؟

ذكر يا إبراهيم

عمان في هيرلد سنة ١٩٦٦

## مقدمة

### الإنسان « حيوان أخلاقي »

اعتاد فلاسفة الأخلاق تخصيص جانب كبير من اهتمامهم لتعريف موضوع دراستهم ، أو مناقشة شتى التعريفات المقترحة لـ « علم الأخلاق » ، من أجل الوصول إلى تحديد على دقيق يستندون إليه من بعد في « نظريتهم الأخلاقية » . والراى عندنا أن كل هذه الجهود التي يبذلها الفلاسفة في سبيل تحديد موضوع « الأخلاق » لا تصلح « نقطة انطلاق » لأية دراسة أخلاقية جادة : إذ أن المشكلة الحقيقية ليست مجرد إشكال نظري بحث ، أو مجرد بحث منطقي لنوى خالص ، وإنما هي أولاً وبالذات مشكلة وجودية يواجهها المرء على مستوى « الخبرة المباشرة » . صحيح أن كثيراً من الباحثين قد ذهبوا إلى أن الأخلاق « هي مجرد دراسة نظرية صرفة ، مادام الغرض الذي تهدف إليه هو فهم طبيعة « الحياة الحقيقية » ، ولكن من المؤكد أن نقطة انطلاق أى بحث أخلاقي فلسفي لا بد من أن تكون هي « الخبرة الأخلاقية » : Moral Experience .

ونحن حين نتحدث عن « الخبرة الأخلاقية » فإننا نغنى كل خبرة بشرية معاشة يمكن أن تتطوى على « مضمون ذي قيمة » . فالحياة الأخلاقية — بما فيها من جهد ، ومشقة ، وصراع ، ألم ، وإثم ، وخطيئة ، وندم ، وتوبة ، وأأس وشقاء ، ولذة ، وسعادة ، ونجاح ، وفشل . . الخ — حياة عاصرة بالخبرات ، حافلة بالمعاني ، مفعمة بالقيم . والخبرة الأخلاقية هي كل تجربة يعاينها الإنسان حين يستخدم إرادته ، أي . يقوم بأى جهد إرادي ، سواء أكان ذلك من أجل تحقيق مقصد زاني ، أم من أجل تغيير العالم المحيط به والتأثير على غيره من الناس .

ولهذا قد ارتبطت الحياة الأخلاقية — منذ البداية — بطابع « النشاط الهادف » الذى يراد من ورائه تحقيق « غاية » أو بلوغ « مقصد ». ومهما اختلفت نظرات الفلاسفة إلى مضمون « الفعل الأخلاقى » ، فإنهم قد يتفقون على القول بأنه ذلك النشاط الإرادى الذى يترتب عليه أثر حسن أو سيئ ، إن بالنسبة إلى صاحبه أم بالنسبة إلى الآخرين ( أو بالنسبة إليهما معاً ) . والحق أننا بمجرد ما « نعمل » ، فإن أفعالنا سرعان ما تنفصل عنا — بوجه ما من الوجوه — لئلى تصبح ملكا للواقع ، دون أن يكون فى إمكاننا من بعد أن نجعلها وكأن لم تكن ، وحين يحىء فعلنا منطقياً على نقص أو عيب أو قصور ، فإننا قلما نستطيع — بعد تحققه — أن نتلافى تماماً هذا النقص ، أو أن نصلح تماماً ذلك العيب : إذ أن الفعل الذى تحقق قد أصبح بمثابة « واقعة » لا تقبل الإعادة . والواقع أن كل موقف من المواقف لا يظهر إلا « مرة واحدة وإلى الأبد » ، فهو — بطبيعته — غير قابل للإعادة على الإطلاق ، وهو — فى جوهره — فردى كائى شىء واقعى آخر . ولكنه بمجرد ما يحدث ، فإنه سرعان ما يلتحم بنسيج الأحداث ، لئلى يصبح جزءاً لا يتجزأ من صميم تلك العملية الكونية . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى أى فعل من الأعمال : إذ أنه بمجرد ما يتحقق ، فإن آثاره لا بد من أن تمتد على شكل دوائر تتسع باستمرار وكان من شأن كل فعل أن « ينتشر » على طريقته الخاصة . وهو حين يلتحم بنسيج الوجود ، فإنه لا يلبث أن يحيا فى باطن هذا الوجود ، دون أن يطرأ عليه الفناء أبداً ، حتى ولو ضمت ضربات الذبذبات التى تنبث منه ، أو لو تلاشت فى الجرى الكبير الذى يعمل فوق تياره كل شىء . أجل ، فإن الفعل الأخلاقى — بمعناه الحقيقى — لا بد من أن يحىء فعلاً خالداً ، مثله فى ذلك كمثل الواقع نفسه .

وقد تكون بعض أفعالنا — فى منشئها — أفعالاً غير متدبرة أو غير صادرة عن روية كافية ، ولكنها بمجرد ما تتحقق ، فإنها لا تلبث أن تخضع لقانون آخر ،

ألا وهو قانون الواقع و « النشاط القتال » . وهذا القانون هو الذى يحىء فيضنى عليها حياة خاصة ، وعندئذ يصبح في مقدورها إما أن تسهم في بناء الحياة ، أو أن تعمل على هدمها ، ولا يكون في وسع الندم أو اليأس سوى أن يقف أمامها مكتوف اليدين . والحق أن من شأن « النمل » أن يتجاوز صاحبه : لكي لا يلبث أن يسمه بطائمه ، ويصدر عليه حكمه ، دون أدنى هوادة أو رحمة ؛ صحيح أننا قد لا نفطن — سلفاً — إلى سلسلة المaulات (أو النتائج) التي يمكن أن تترتب على أفعالنا ، ولكن من التؤكد أن لكل فعل نتائجها التي لا بد من أن ترند إلينا ، وترين علينا ، حتى إذا لم تكن قد توقعناها أو قصدنا إليها . وما يقال بالنسبة إلى الفرد ، يقال أيضاً بالنسبة إلى الجماعة : لأن سلوك أى مجتمع ، أو أية أمة أو أى جيل ، أو أى عصر : لا بد من أن يولد « آثاراً » تكون منه بمثابة النتائج الضرورية التي لا مناص من تحملها . وليس من شك في أن ما يستقر عليه قرارنا اليوم إنما هو الذى يفصل في مستقبل الأجيال القادمة غذاءً ، بحيث أنه لا بد للزمان المقبل من أن يحصد ثمار ما زرعه أهل الوقت الحاضر ، على نحو ما أنضج « الحاضر » محصول « الماضي » . وكثيراً ما يستشعر أهل الحاضر أن قيم المجتمع قد أصبحت عتيقة هالية ، وأن ثمة قima أخرى جديدة قد أخذت تنفجر من أعماق التربة الاجتماعية ، فتهلر الحاجة عندئذ إلى القيام بأفعال أصيلة من أجل العمل على توطيد دعائم تلك « القيم الجديدة » التي تتطلبها الجماعة . وهنا يحىء السؤال الأخلاقى : « ما الذى ينبغى لنا أن نعمله ؟ » لكي يطرح نفسه على أفراد الجماعة ، في حدة ، وقسوة ، وإلحاح . . . ولكن ، سواء أكننا يلزاه الفرد ، أم يلزاه الجماعة ، فإننا في كلتا الحالتين لا بد من أن نجد أنفسنا يلزاه « أفعال أخلاقية » ، لها وزنها ، وقيمتها ، ودلالاتها ، وآثارها ، ونتائجها . . . الخ .

## هل هناك « فعل أخلاقى » لدى الحيوان ؟

صحيح أننا قد نلتقى بسلوك — من هذا القبيل — لدى بعض جماعات الحيوان ، ولكن من المؤكد أن كل ما لدى الحيوان من أساليب تصرفه قد تنطوى على شيء من الجهد ، أو النشاط ، أو الغائية ، أو حسن التقدير للأشور ، لا يعنى مطلقاً أن لدى الحيوان أية مقدرة على أداء بعض الأفعال الإرادية ، أو القيام ببعض التصرفات الأخلاقية . وآية ذلك أن الحيوان لا يتمتع بأية قدرة على تذكر الماضى ، أو التطلع إلى المستقبل ، أو الانفصال عن الواقع ، أو العمل على إعادة تنظيم الواقع من جديد ، بعكس الوجود البشرى الذى يستطيع أن يقيس الموقف ، ويزنه ، ويتأمله طويلاً ، ويقدر آثاره ونتائجه ، ويصحه ببصره نحو الأصدقاء التى ستترتب عليه فى المستقبل . الخ . والواقع أن الحيوان أعجز من أن يتعرف على الماضى بوصفه « ماضياً » : لأن ذاكرته محدودة فى الزمان ، فهى لا تستبقى الصور البصرية أو السمعية لمدة طويلة . ومن هنا فإن « الزمان » الذى يعيش فيه الحيوان ضيق الرقعة ، لدرجة أنه لا يكاد يمتد إلى الأمام أو إلى الوراء إلا النزر اليسير ، وحتى حين « يعمل » الحيوان من أجل « المستقبل » ، فإنه لا يملك فى ذهنه أى « تصور » حقيقى للمستقبل ، كما أنه حينما يتأثر فى سلوكه بأصدقاء « الماضى » ، فإنه لا يملك فى ذهنه أيضاً أية « صورة » حقيقية عن الماضى ، بل كل ما هنالك أن آثار التجارب السابقة قد تردّد فى نشاطه الحاضر ، دون أن يكون ثمة « تصور » صحيح يتجلى فيه تعرف الحيوان على الماضى بوصفه « ماضياً » ، أو تظهر فيه الإعادة المقصودة للماضى من حيث هو كذلك .<sup>(١)</sup> وهذه الأسباب جميعاً تدفعنا إلى القول بأنه ليس لدى الحيوان سلوك أخلاقى — بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة — مادامت

(١) ارجع إلى كتابنا : « مبادئ الفلسفة والأخلاق » ، مكتبة مصر ، الفصل الثانى :

« مكانة الإنسان فى الكون » ، ص ٥٥ — ٥٦ ، ٥٧ — ٥٨ .

أفعاله خالية من « النائية » و « القصد » و « تصور الزمان » و « إدراك القيمة .. » الخ .

وهنا قد يقال إن بعض أفعال الحيوان — كالوفاء الذي يظهره الكلب نحو صاحبه — مصبوغة بصبغة أخلاقية ، فهي تشبه — من بعض الوجوه — أفعال الخير التي يقوم بها بنو البشر ، ولكننا — مع ذلك — لا نستطيع أن ننسب إلى الحيوان سلوكاً أخلاقياً ، لأننا لا نكاد نجد لديه أفعالا إرادية تكشف عن وعي أخلاق صحيح ، أو تقدير واعي للأمور . ولو أننا عرفنا الفعل الإرادي بأنه « ذلك الفعل الذي كان يمكن للفعل أن يختار سواه » ، لكان في وسعنا أن نقول إننا قلنا نلتقي لدى الحيوان بأشكال هذه « الأفعال الإرادية » . ولا زرانا في حاجة إلى القول بأن الحيوان لا يعرف المشكلة الخلقية — بمعناها الحقيقي — لأنه لا يستطيع أن يكون لأى موقف صورة ذهنية صحيحة ينزعها من خبراته السابقة ، فضلا عن أنه لا يملك القدرة على وضع الصعوبة التي يجد نفسه يلزأها في « معادلة عقلية » يحلها بالوسائل الذهنية للملاعة .

والحق أن أى إنسان — كأنا من كان — ، حتى ذلك الرجل الأبله الذى قد نلتقي به خارج مستشفيات الأمراض العقلية ، لا يمكن أن يكون مجرد « حيوان » يصدر في كل تصرفاته عن بعض الدوافع المضوية البحتة ، وكأن ليس لديه ما يعدو مطالب الجسد ، أو يجاوز حاجات الفريزة . وعلى الرغم من أن حياة الماديين من الناس كثيرا ما تبدو لنا « متنافية للعقل » Irrational ، لأننا قد نقيسها بنمط منظم متسق من السلوك ، إلا أن هذه الحياة المادية — مع ذلك — قد لا تخلو من تنظيم أو تسيق ، إذا قيست بفوضى الحياة الحيوانية التي تحكمها بعض الدوافع المشتتة . وإذا عورنت بماء الحياة البشرية المستبعدة للأهواء المتعارضة ، لو قدر لثل هذه الحياة أن تخلو تماما من كل « عقل » . حقا إن حياة الإنسان قد تخلو من أى « غرض أسمى » أو أى « مقصد شمل » لولاية « عقيدة كبرى » توجه نشاط

صاحبها ، وتتحكم في كل سلوكه ، وتجعل من هذا السلوك وحدة أخلاقية متسقة ، ولكن من المؤكد — مع ذلك — أن مثل هذه الحياة قد لا تخلو تملأ من بعض خيوط أو خطوط من « الغائية » ، تمتد هنا وهناك ، تربط فروع السلوك بعضها ببعض ، وتقيم بينها بعض الوشائج الحية . وما دام لكل إنسان مهنته أو حرفته ، وحياته المائية الخاصة ، وانفعالاته ، وعواطفه ، وهواياته الخاصة ، وبيته ، وحاجياته ، وممتلكاته . . . إلخ ، فلا بد لهذه كلها من أن تجيء فتتعلع على سلوكه ضرباً من النظام أو الاتساق أو الترابط ، وبالتالي فإنه لا بد لهذا السلوك من أن يصبح سلوكاً « غائياً » ، متصلاً ، معقولاً ، أما إذا قيل إن النتيجة النهائية لكل هذا لا بد من أن تجيء أقرب إلى المزيج المتناثر أو الخليط الموهوش ، منها إلى النمط المنسق أو اللوحة المنسجمة ، كان ردنا على ذلك أنه لا بد — في النهاية — من الحكم على أية حياة بما أصابت من نجاح ، لا بما تردت فيه من فشل . ولا شك أن عناصر التنظيم والتحديد والغائية المتصلة ، في أية حياة بشرية ، إنما هي الدليل على أنها لم تخلُ تماماً من كل طابع عقلي يكون بمثابة الوجه الحقيقي للسلوك<sup>(١)</sup> .

وهذا استيفسون يتحدث عن حياة الإنسان المشتتة الممزقة فيقول : « ما أشقى تلك النفس البشرية المسكينة التي لا تحيا على ظهر هذه الأرض إلّا إلى حين ، وقد قذرت بها في بحر خضم من المواقف والبصائب ، وليس في قلبها سوى نوازع لا اتساق بينها ، ورغبات متعارضة لا تعرف الانسجام ، بينها أحاطت بها بيئة قاسية متوحشة ، كما كان هبوطها هي نفسها من سلالة بدائية متوحشة ، وقد كتبت عليها — دون أدنى هوادة أو رحمة — أن تسطر على حياة الآخرين ، وأن تلحق بهم الأذى . . . إلخ . منذ الذي كان ليوم مثل هذه الخليقة التمسّة ، لو أنها بقيت جزءاً لا يتجزأ من صميم قدرها المحتوم ، وبالتالي لو أنها ظلت مجرد ذات بربرية ؟ ...

(1) J. H. Muirhead : "The Use of Philosophy" London, Allen & Unwin, 1928, p. 76.



ولكننا نتطلع إلى الإنسان ، فلتلق لديه — على العكس من ذلك — بالمديد من الفضائل ( وإن كانت هذه الفضائل قد لا تخلو من نقص ) ، كما نجد في كثير من الأحيان مخلوقاً قوياً شجاعاً تستثير جرأته إعجابنا ، إن لم نقل إنساناً عطوفاً طيباً تحرك طبيئته شفاف قلوبنا . وإنه ليعلم أن حياته قصيرة الأمد ، محدودة الأجل ، ولكنه يجتمع مع ذلك إلى أقرانه ، لكي يتبادل معهم الرأي حول الخير والشر ، والصواب والخطأ ، ويتناقش معهم حول حقيقة الألوهية وصفاتها ... إلخ . ولكنه على استعداد — في الوقت نفسه — لحمل السلاح من أجل الحصول على بيضة ، أو في سبيل الدفاع عن فكرة أ على أننا لو حاولنا أن ننفذ إلى قلعة أسرارها ، أو إلى أعمق أحماق قلبه ، لما وجدنا هناك سوى فكرة واحدة : فكرة قد تبدو غريبة إلى حد الجنون ، ولكنها فكرته الأساسية التي لا يستطيع أن يعيش بدونها ؛ إنها فكرة الواجب : فكرة ذلك الشيء الذي هو مدين به لذاته ، ولقريبه ، ولإلهه ، وهي فكرة تفرض عليه نمطاً خاصاً من السلوك ، أو نوعاً معيناً من الآداب ، وكأنما هو قد شاء لنفسه أن يضع كل شرفه في هذا « للثل الأعلى » الذي يفرضه على نفسه . . . ومهما تردى للوجود البشري ، فإنه لا بد من أن يظل متمسكاً بمنزلة صغيرة من الشرف ، حتى حين يكون في مأخور ، أو حين يكون حبل للشنقة قد طوَّق عنقه ، وكأنما هو يؤمن في قرارة نفسه بأن الشرف هو تلك اللؤلؤة الثمينة التي لا بد من أن تستمسك بها النفس التعمية الشقية . . . »<sup>(١)</sup>

ولئن تسكن هذه العبارات أقرب إلى الشر منها إلى الفلسفة ، إلا أنها عبارات قوية تصف لنا سلوك ذلك الوجود الأخلاق الذي لا يمكن أن يحيا على مستوى الفرزة وحدها ، لأنه لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى تجاوز مستوى الحياة الحيوانية الصرفة . والحق أنه لو كان علينا أن نوحّد بين الوجود البشري والوجود الحيواني ، لكان علينا أن نستبعد نهائياً من دائرة الحياة الإنسانية كل

(1) R. L. Stevenson : " Pulvis et Umbra ". ( quoted by Muirhead, p. 75 ).

ما يتصل بمائل الأخلاق والقيم ، ولثل العليا ، وتنظيم السلوك ، ومراقبة الدوافع . وإصلاح الفرد ، وتغيير المجتمع ، وتربية النشء ، وتحقيق المصير . . . إلخ . ومهما كان من أمر تلك الشبهات السطحية التي قد تدفعنا أحياناً إلى مقارنة السلوك البدائي بالسلوك الحيواني ، فإن الاختلاف بين هذين النوعين من السلوك اختلاف أساسي جذري ، على الرغم من إلحاح بعض العلماء على ظاهرة « الاستمرار في التطور » ، خصوصاً وأنه ليس ثمة ما يشهد بوجود حلقات متوسطة بين السلوك الحيواني وسلوك الإنسان البدائي . والواقع أن أكثر أنواع « الشبازي » رقياً — من الناحية الحضارية — لا يمكن مطلقاً أن يُقارن بأدنى فرد من أفراد القبائل المتوحشة ، سواء أكان ذلك من حيث قدرته على استخدام عقله ، أم من حيث قابليته للمشاركة في النشاط الاجتماعي ، أم من حيث استمداده للتعاون مع أقرانه في شتى المجالات ، أم من حيث قدرته على توجيه سلوكه توجيهاً واعياً . . . إلخ . وتبعاً لذلك ، فإننا لو نظرنا إلى الوجود البشري في أدنى مستوياته ، لوجدنا أنه يتمتع بقدرة خاصة لا نجد لها نظيراً على الإطلاق في كافة مستويات العالم الحيواني ، ألا وهي القدرة على مراقبة سلوكه والحكم عليه . . . إلخ .

### الدلالة الروحية للأفعال الحيوانية لدى الوجود البشري

وهنا قد يقال إن الإنسان لا يخرج عن كونه موجوداً طبيعياً يملك بعض الدوافع ، ويصدر في سلوكه عن بعض البواعث ، ويهدف من وراء نشاطه إلى إشباع بعض الحاجات . وليس في وسع أحد — بطبيعة الحال — أن ينكر أن لدى الإنسان حاجات عضوية يسمى دائماً نحو إشباعها ، ومطالب بيولوجية يعمل جاهداً في سبيل تحقيقها . ولكننا لو نظرنا مثلاً إلى أحاسيس الألوان والأصوات التي تتوافر لدى الحيوان ، لوجدنا أنها قد خضعت لدى الإنسان لمبدأ روجيه — Spiritual Principle — على حد تعبير الفيلسوف الإنجليزي جرين Green —

طاسحات إلى « إدراكات حسية » تختلف اختلافاً كبيراً عن « إحساسات » ، من حيث إنها تغطى على « معان » أو « دلالات » يشعر بها الإنسان شعوراً مباشراً . وبالمثل ، يمكننا أن نقول إن لدى الإنسان شهوات عضوية ، كشهوة الجوع أو شهوة العطش ، وهذه تمثل دوافع بيولوجية نلتقي بها لدى أدنى أنواع الحيوان ؛ ولكن « البدأ الروحي » الموجود لدى الإنسان قد عمل على تعديل تلك « الشهوات » فأحاطها إلى « رغبات » ، وأصبح في وسع الإنسان أن يدرك تلك الغايات الجزئية التي تكفل له إشباع تلك الحاجات ، كما صار في مقدوره أيضاً أن يوجه نشاطه توجيهاً شعورياً وإعياً نحو أمثال تلك الغايات أو الأهداف . وهكذا استحات « شهوة الجوع » إلى « رغبة في تناول الطعام » ، وأصبح في وسع الإنسان أن يعرف مقدماً أن من شأن الطعام أن يحقق له الإشباع المطلوب وأن يضمن له التنفيذ للنشودة . ويمضي جرين إلى حد أبعد من ذلك فيقول إن « الخير » ليس هو ما يشبع بعض المطالب الحيوانية الجزئية ، بل هو ما يضمن لنا « تحقيق الغايات » — ككل — تحقيقاً يوفر للشخصية الواعية بذاتها إشباع رغباتها<sup>(١)</sup> . ونحن حين نتحدث عن « الفعل الإرادي » ، فإننا نعني به ذلك الفعل الذي يقوم به الفرد حين يوجه ذاته نحو تحقيق أية « فكرة » ، ناظراً إلى مثل هذه « الفكرة » على أنها « موضوع » يكمل له — ولو إلى حين — . إشباع إحدى رغباته . وربما كان أهم ما يميز « البدأ الروحي » لدى الإنسان هو هذه القدرة العقلية على التطلع إلى الأمام من أجل تحقيق أية فكرة من الأفكار ، أو من أجل العمل على بلوغ أية غاية من الغايات . وهنا يظهر دور « للتل الأعلى » في الحياة الإنسانية : فإن للوجود البشري هو الكائن الأوحده بين سائر الكائنات الحية في الطبيعة — الذي يملك القدرة على التطلع إلى

(1) Cf. T. H. Green : "Prolegomena to Ethics." (& H. Sidgwick : "Lectures on the Ethics of T. H. Green." )

« للمستقبل » والنزوع نحو « حالة مقبلة » تصبح فيها « ذاته » أفضل مما هي عليه الآن « في الحاضر ». صحيح أننا لا نعرف — على وجه التحديد — ما هو المثل الأعلى الأخلاقي، ولكن من شأن « العقل » — بوصفه القدرة الناطقة الواعية بذاتها — أن يكشف لنا عن « المثل الأعلى » باعتباره المرحلة التالية من مراحل تقدمنا الخلقى؛ حتى إذا قدر لنا — عن طريق الجهد الإرادى — بلوغ تلك المرحلة، عاد « عقلنا » فوضع نصب أعيننا مرحلة أخرى وهلمّ جرّاً. ومعنى هذا أن « المثل الأعلى الأخلاقى » لا يمثل هدفاً معيناً تبلغه الذات مرة واحدة وإلى الأبد، بل هو يشير إلى سبيل طويل متردّد الذات في سعيها للتواصل نحو ضرب من الكمال الخلقى<sup>(١)</sup>.

ومهما يكن من شيء، فإن الإنسان — بين كائنات الطبيعة جميعاً — أقدرها على مراقبة دوافعه، والعمل على قمعها، أو هو أحرصها على تنظيم بواعثه، والاهتمام بإبدالها أو إعلائها. وهذا هو السبب في أننا نقول عن الإنسان إنه الكائن الوحيد الذى يستطيع أن يستبدل بالنظام الحيوى للحاجات، نظاماً خلقياً للقيم. ومهما كانت درجة الانحطاط الخلقى التى قد يبلغها الإنسان في بعض الأحيان، فإنه لا بد من أن يبقى حيواناً أخلاقياً يمزج الواقع بالمثل الأعلى، ويجمع بين مستوى الفريضة ومستوى الضمير. والحق أن الإنسان هو « موجود القيم » الذى لا يقنع دائماً بما هو كائن، بل يحاول في كثير من الأحيان تجاوز الواقع من أجل الانجاء نحو ما ينبغي أن يكون. وليس من الضروري أن يعرف الإنسان — على وجه التحديد — ما هو هذا الذى ينبغي أن يكون، وإنما حسبه أن يمضى إلى الأمام، لى يحقق من الأفصال ما يضمن له تجاوز حالته الراهنه، أو العلوّ على مستواه الواقعى. ولا شك أن الحياة الإنسانية الصحيحة إنما تتمثل بكل ممانيتها في شعور الوجود البشرى بذلك التمازض القويّ القائم بين « الكائن الواقعى »

(1) Cf. Mackenzie : " Manual of Ethics. ", Book II., Ch. 5, S xi.

بنقصه وضعفه ، و « الكائن الثالث » بكلمة وسفوفه . صحيح أن هذا « الكائن الثالث » قد يبق في نظر البعض مجرد « صورة خيالية » ، أو « حقيقة قصوى بعيدة النال » ، ولكنه مع ذلك لابد من أن يمارس تأثيره ( البعيد أو القريب ) على « حاضر » الشخصية . وربما كان أهم ما يميز الإنسان أنه ذلك الوجود الناقص أو الحيوان غير المكتمل ، الذي يشعر دائماً بأنه في حالة عوز أو حاجة أو افتقار ، فهو يحاول دائماً أن يكمل ذاته ، أو أن يسد نقصه ، أو أن يملأ على نفسه . وقد يتعج الحيوان بما تقدمه له البيئة ، أو ما يعرضه عليه الواقع ، وأما الإنسان فإنه لا يتمكن أن يتناغم تماماً مع البيئة ، ولا يستطيع مطلقاً أن يركن إلى الواقع وحده . ومن هنا فلن « الممكن » يلعب دوراً هاماً في الحياة الإنسانية ، إلى جانب « الواقعي » لأن الإنسان مضطرب دائماً إلى أن يخلع على الأحداث « دلالات » يستمدّها من صميم نواياه ومقاصده ، أو أن يكشف عما تنطوي عليه الوقائع من « معان » يدركها من خلال إحساسه الخاص « بالقيم » . ولا غرابة بعد ذلك في أن يجهل الحيوان « للمكنات » ، وأن يبقى أسيراً — أو شبه أسيراً — للظواهر ، بينما يعمل الإنسان جاهداً في سبيل إدراك « القيم » ، ويسير على درب النشاط الخلقى من أجل تحقيق بعض « المثل العليا » .. الخ

### مكانة الإنسان في العالم بوصفه ( كائناً أخلاقياً ) .

ولو أننا أردنا — الآن — أن نحدد مكانة الإنسان في العالم بوصفه « كائناً أخلاقياً » ، لكان علينا أن نفصل في الخلاف الحاد الذي طالما ثار بين أنصار النزعة التشبيهية الساذجة ودعاة النظرة العلمية النقدية . فعلى حين أن أهل النظرة الساذجة يحكمون على العالم من وجهة نظر الإنسان ، فيقررون أن كل شيء في الوجود يدور حول محور واحد ، ألا وهو الإنسان ، وينادون بأن الوجود البشرى هو « المركز » الذى يحيط به « البُخل » ، نجد أن أهل النظرة العلمية النقدية — على العكس من ذلك — يؤكدون أن الإنسان — بالقياس إلى

الكل — لا يزيد عن كونه مجرد حفنة من الرماد ، أو مجرد ظاهرة عَرَضية عديمة الأهمية . وبين هذين الموقفين المتطرفين ، نجيء الأخلاق فنقرر أن تفاهة الإنسان الكونية لا تمثل الكلمة الأخيرة في دراما الوجود ، وتؤكد أن هناك — إلى جانب « التحديد الأونطولوجي » *ontological determination* للعالم — تحديداً آخر « أكسيولوجياً » : *axiological* : يلعب فيه الإنسان دوراً أساسياً . ولسنا في حاجة إلى القول بأية نزعة تشبيهية — من أجل العمل على تأكيد « قيمة الإنسان » — وإنما حَسْبُنَا أن نقول إن هذا « الكائن الأخلاقي » الذي نسميه بالإنسان هو — وحده — الذي يحمل « أمانة القيم » . صحيح أن الوجود البشري قد لا يمثل سوى كمية مُهمَّلة فانية في نطاق العالم ، ولكنه مع ذلك أقوى من العالم نفسه : لأنه حاملٌ لبداً أسمى ، إن لم نقل بأنه المُبدع الحقيقي لذلك « الواقع » الحافل بالدلالة والقيمة ، مادام هو الذي ينقل إلى العالم الواقعي تلك « المعاني السامية » التي يأخذ على عاتقه مهمة اكتشافها . وعلى حين أن الطبيعة مضطرة إلى الخضوع لقوانينها الخاصة ، نجد أن الإنسان — والإنسان وحده — هو الوجود الذي يحمل في بطنه قانوناً أسمى ، ومن ثم فإنه يستطيع أن يخلق في العالم — ابتداءً من الوجود نفسه — « مثلاً علياً » كانت بمثابة إمكانيات كامنة في أعماق الوجود وربما كانت للمعجزة الكبرى التي تصنعها الأخلاق هي أنها تربي للإنسان كرامته ، وتحرك ما فيه من عنصر « سمٍ » أو « جلال » ، وتسمو به فوق المستوى الطبيعي البحت . وحينما وضع كانت في كنفه « السماء المرصعة بالنجوم » ، ووضع في الكفة الأخرى « القانون الأخلاقي » ، فإنه لم يكن يقصد بذلك سوى إقامة ضرب من التوازن بين هذين المنصرين اللذين يستثيران في النفس الشعور بالإعجاب والروعة . وإن كان من المؤكد أن كانت نفسه كان أحرص على إبراز إعجابه بذلك « الوعي الأخلاقي » الذي يرقى بالإنسان إلى مستوى فائق للطبيعة <sup>(١)</sup> .

(1) Cf. N. Hartmann : *"Ethics"*, vol I., Eng. Trans., pp. 243 — 4.

والحق أن « الشخص البشرى » — على حدّ تعبير هارتمان — لا يقوم إلاّ عند الحدود الفاصلة بين « التحديد الواقى » و « التحديد المثالى » ، أو بين « العالم الأنطولوجى » و « العالم الأكسيولوجى » ، وكأنما هو النقطة التى يتلاقى عندها العالمان ، فيظهر عندئذ ما بينهما من تضارب واتحاد . فالشخصية البشرية هى ملتقى « العالم الواقى » و « العالم المثالى » ، أو هى حصيلة التفاعل الذى لا بدّ من أن يتمّ بينهما . وربما كان من الحديث للتأدّ أن نقول إنّ « للكائن الأخلاقى طبيعة مزدوجة : فإن من المعروف أن حياة الإنسان موزّعة على مستويين مختلفين ، هما حدّاً بكانت إلى التفرقة بين « الذات الطبيعية » و « الذات العاقلة » لدى الإنسان . ولو أننا عيّنا هنا بكلمة « العقل » عملية « تمييز القيم » ، لكان فى وسعنا أن نقول إنّ لهذه التفرقة أهمية كبرى : لأنها تدلنا على أن الإنسان هو همزة الوصل بين « الطبيعة » و « العقل » أو بين « الواقعة » و « القيمة » . ومعنى هذا أن هناك « وحدة » تتحقق فى الإنسان — أو من خلال الإنسان — بين « العالم الأنطولوجى » و « العالم الأكسيولوجى » . ولكن هارتمان لا يتصور هذه « الوساطة » التى يضطلع بها الإنسان على أنها عملية آلية تتمّ فى نطاق النظام الطبيعى الجبرى ، بل هو يقرر — على العكس من ذلك — أن الإنسان حرّ فى التوسط ( بين العالمين ) أو عدم التوسط ، وبالتالى فإنه يحمل مسئولية السلوك الذى يأخذ على عاتقه القيام به فى صميم العالم الأخلاقى . والحق أن الوجود البشرى — فى كلّ سلوكه القسّى — خارجياً كان أم داخلياً — هو دائماً حامل « القيم الأخلاقية » ( أو « اللاقيم » ) . وإذا كان الإنسان — فى آن واحد — كائناً « أنطولوجياً » وكائناً « أكسيولوجياً » ، فذلك لأنه موجود واقعى له وجوده الذاتى من جهة ، وموجود عاقل يملك فى ذاته أعلى القيم الأخلاقية ( أو نقائضها ) من جهة أخرى . وهذا ما حدا ببعض فلاسفة الأخلاق إلى القول بأن شخصية الإنسان — فى بنائها الأسمى — ليست مجرد شخصية « وجودية » : existential ، بل هى أيضاً شخصية

« تقييمية » : Valuational . ومعنى هذا — بمباراة أخرى — أن ما يكون ماهية الإنسان — من الناحية الأخلاقية — إنما هو ما لديه من قدرة على حل « القيم الأخلاقية » . ولعل هذا هو السبب في أننا لا نستطيع مطلقاً أن نحدد شخصية الإنسان — أعنى طبيعته الأخلاقية — إذا اقتصرنا على النظر إليها من وجهة نظر أو انطولوجية بحت . . أجل ، فإن الطبيعة البشرية ليست مجرد طبيعة انطولوجية ، بل هى أيضاً طبيعة أكسيولوجية : وليس يكفى أن نقول عن الإنسان إنه « موجود القيم » أو إنه « كائن تقييى » Valuational Entity ، بل يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أنه « الكائن الأخلاقى » الذى لا يتحدد وجوده إلا من خلال علاقته بالقيم <sup>(١)</sup> .

والواقع أن الإنسان حين شرع يستخدم الطبيعة لتحقيق أغراضه الخاصة ، وحين راح ينظم غرائزه على صورة « شرائع أخلاقية » و « نظم اجتماعية » ، فإنه لم يلبث عندئذ أن خلق من نفسه « موجوداً أخلاقياً » لا يمحى على المستوى الفرزى الصرف . فالقيم — أو المعايير — هى همزة الوصل بين التاريخ الطبيعى والتاريخ البشرى ، والأخلاق — أو الأنظمة الخلقية — هى المظهر الحضارى الحقيقى لحركة « التصاعد » التى يفرضها الوجود البشرى على الطبيعة . وحق لو نظرنا إلى التقدم الصناعى نفسه ، لوجدنا أنه لا يخرج عن كونه مظهراً من مظاهر ذلك النشاط الحرارى الذى تقوم به البشرية حين تعمل على استئناس الطبيعة . وآية ذلك أن للإنتاج الصناعى « قيمة خلقية » لأنه ينطوى على « دلالات إنسانية » تكشف عن سيطرة الإنسان على الطبيعة . وإذا كان إنسان اليوم قد أصبح يحيا فى « بيئة حضارية » تزخر بالقيم الأخلاقية والروحية التى لا يعرفها الحيوان على الإطلاق ، فما ذلك إلا لأنه قد أخذ على عاتقه أن يستخدم ما لديه من حرية وقدرة إبداعية فى إحالة « النظام الطبيعى » إلى « نظام أكسيولوجى » . وهكذا كان

(1) N. Hartmann : "Ethics" vol. I , Ch. XIX , .p. 266—270.



تدخل الإنسان في مجرى الأحداث الكونية بمثابة « ثورة أخلاقية » كبرى ،  
قلبت أوضاع الطبيعة رأساً على عقب ، وأدخلت فيها حشداً جديداً من الماني ،  
وعملت على صبغ الكون نفسه بصفة عقلية روحية<sup>(١)</sup> .

### دور « الحرية » في سلوك « الكائن الأخلاق » ...

وهنا قد يقول دعاة النزعة الطبيعية المتطرفة إنه لمن خطئ الرأي أن نزل  
« السلوك البشري » عن غيره من مظاهر السلوك في الطبيعة : فإن حياة الإنسان  
لا تزيد عن كونها مجرد عملية « تكيف مستمر » يتحقق بين الكائن وبيئته .  
وتبعاً لذلك فإنه ليس أضمن في الخطأ من أن نعص على الأخلاق — فيما يقول  
أصحاب هذه الدعوى — اعتبارات « الرغبة » و « الإرادة » ، وكأن « المقاصد »  
أو « الأفكار » أي دور في تحديد السلوك . ولعل هذا ما عر عنه أحد الباحثين  
الأمريكيين حين كتب يقول : « إن الحياة لا تماش من أجل بعض النيات .  
صحيح أن حركتها تتجه نحو الأمام ، ولكن قوتها الباعثة لا تصدر مطلقاً عن  
الأمام (أي عن بعض الأهداف) ، بل عن الخلف . »<sup>(٢)</sup> بيد أن القائلين بهذا  
الرأى ينسون أو يفتسون أن الوجود البشري كائن ناطق يصدر عن « بواعث » ،  
ويعمل في سبيل تحقيق بعض « النيات » ، ويكون لنفسه « فكرة » عن  
« كل » معين أو « نمط » خاص يحتضه في سلوكه ، ويسمى جاهداً في سبيل  
صنغ حياته بصفة معينة من « النظام » أو « التنسيق » . وما كان الإنسان  
موجوداً أخلاقياً إلا لأنه كائن عاقل يملك من « الفكر » و « الإرادة »  
ما يستطيع منه تجاوز « مستوى الفريزة » والتسامي إلى مستوى « السلوك  
الأخلاقي الحر » .

(١) ارجع أيضاً إلى كتابنا : « مبادئ الفلسفة والأخلاق » الفصل الثاني ، من ٦٠ - ٦٥ .

(٢) E.H. Holt : "The Freudian Wish." , pp. 58-59. (quoted  
by J. H. Muirhead : "The Use of Philosophy", p. 72. )

والحق أن ما نسميه باسم « الخير » إنما هو عملية « جهد حر » يقوم فيها الإنسان بالبحث عن « القيم » بوصفها « غايات » . ولا يمكن أن يكون هناك قهر أو إكراه على فعل الخير : لأن « الخيرية » لا بد من أن تكون وليدة « الحرية » . ولا نرانا في حاجة إلى القول بأن إمكانية الخير — هي في الوقت ذاته وبالدرجة عينها — إمكانية الشر . فالإنسان « حيوان أخلاقي » لأنه كائن حر يملك الاختيار بين « فعل الشر » أو « فعل الخير » . وربما كانت « الحرية » هي « القوة العظمى » في كل الحياة البشرية ، ولكنها في الوقت نفسه « الخطر الأعظم » الذي يهددها باستمرار . وإنه لمن طبيعة الإنسان أن يحيا دائماً على هذا الخطر ، ولكن هذا الخطر نفسه هو دعامة حياته الأخلاقية : لأنه لولاه لما كان الإنسان كائناً أخلاقياً . وليس يمكن أن نقول إن حرية الإنسان الأخلاقية نعمة ونقمة معاً ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن الإنسان يحمل خطره في ذاته : أعنى في صميم « القوة الإبداعية » التي تكون صميم وجوده . وعلى حين أن سائر الكائنات الأخرى تواجهها أخطار من الخارج ، نجد أن الإنسان — وحده — هو الموجود الذي يواجه الخطر من الداخل . ولعل هذا هو السبب في أن فلاسفة الأخلاق طالما حذروا الإنسان من نفسه ، وطالما دعوه إلى مقاومة ذاته ، حتى لقد أحالوا « الأخلاق » إلى شبه « صراع ضد الذات » . وقد لا يجانب الصواب إذا قلنا إن حياة الكائن الأخلاقي هي أشبه ما تكون برحلة يقوم بها المرء على حافة هاوية ؛ ولو أن كل ابتعاد عن هذه الهاوية لا بد من أن يتخذ طابع التنازل عن « الوجود الأخلاقي » ، لأن من شأنه أن يدين المرء إلى هاوية جديدة ! وربما كان « السبيل الضيق » القائم بين الهاويتين هو — وحده — الطريق المؤدى إلى الخير الأخلاقي : إذ أنه لا بد للإنسان من أن يحفز الانحدار إلى هاوية الشر ، ولكن لا بد له في الوقت نفسه من أن يستيق ما لديه من قدرة على الشر ، وذلك لأنه لولا تلك القدرة للوجود لديه على فعل الشر ، لما وجدت لديه أيضاً أية قدرة على فعل الخير !

إننا لا نريد بطبيعة الحال — في هذه المقدمة السريعة — أن نعرض لمشكلة الحرية الأخلاقية ، وإنما حسبنا أن نقول إن الحياة الإنسانية الصحيحة لا تبدأ إلا حيث تنتهى الحياة الحيوانية الصرفة : أى حيث يبدأ الشعور بالذات ، أو التجربة الباطنية التى تدرك فيها « الذات » نفسها ، بوصفها « علة » لساثر أفعالها . وهنا يظهر القارق الكبير بين الحياة الحيوانية الغريزية والحياة البشرية الخلقية : فإن الحيوان يخضع للدوافع والانفعالات السواء ، ولا يتصف بالحرية أو القدرة على الاختيار ، فى حين أن الإنسان يتحكم فى أهوائه وانفعالاته ، ويشعر بأنه قوة فاعلة وإرادة حرة . — حقا إننا قد نصطلم بموانئ خارجية تقع تحت تأثيرها ، أو قد نلتقى ببعض الضرورات الخارجية عند الفعل ، ولكننا ما كنا لندرك « الضرورة » لو لم نكون أحراراً ، كما أننا ما كنا لنفهم معنى « الظلام » لو لم تكن لدينا فكرة « النور » . ومهما يكن من أمر تصوّرنا للبواعث التى قد تؤثر على سلوكنا وسلوك الآخرين ، فلننا لا بدّ من أن نعدّ « الاختيار » Choiseo حدثاً فريداً لا نكاد نجد له نظيراً فى العالم الطبيعى كلّهُ والواقع أننا نفهم أن « الفعل الحرّ » ليس هو ذلك التصرف الأعمى الذى يصدر عن تمسّف أو هوّى أو إرادة هوجاء ، بل هو التصرف الواعى للسفير الذى يصدر عن فهم وتمقل « وتقييم » وتقدير للأمور . فليست الحرية لإرادة متعنتة تقول للشيء « كن » فيكون ، بل هى نشاط إيجابى مستمر تسمى من ورائه الإرادة إلى تحرير ذاتها ، مستندة فى هذه العملية الشاقة إلى وسائط للمادة وإمكانيات العقل<sup>(١)</sup> .

وليس فى وسعنا أن نفصل مفهوم « الحرية الأخلاقية » عن مفهوم « الحرية الخلقية » : لأنّ من المؤكد أن الحرية لا بدّ من أن تمارس ذاتها عبر التجارب المختلفة التى تصطلم بها . إن الحرية لتعرف أنها تحيا فى عالم مليء بالضرورات والموانئ ،

(١) ذكرنا إبراهيم : « مشكلة الحرية » ، الطبعة الثانية ، مكتبة مصر ، ١٩٦٣ ، ص ٩٥ — ٩٧ .

فهي لابد من أن تحقق ذاتها من خلال تلك الخبرات المديونة على تعامل فيها مع الضرورات ، وتتحايل على العوائق ، حتى ينسلف لها أن تصبح « حرية » بمعنى الكلمة . والحق أنه لا سبيل لنا إلى تحقيق أى « نضج خلقى » أو أى اتساع فى أفقنا الأخلاقى ، اللهم إلا من خلال « خبرات الحياة » ، مع ما يقترن بها من صراع ، وخطأ ، وشقاء ، وبأس ، وفشل . . . إلخ . وإذا كان من شأن « الحرية » أن تؤدى بنا غالباً إلى الاصطدام بحجرة « الخطأ الخلقى » ، فإن من شأن هذه الخبرة نفسها أن تزيد من ثراء حياتنا الأخلاقية والروحية . وكل مضمون من مضامين الحياة الأخلاقية — بما فى ذلك الخطيئة ، والندم ، والمذاب ، والألم . . . إلخ — ينطوى بالضرورة على « قيمة » أخلاقية . ولا شك أن الثراء الخلقى هو دائماً حليف الحياة الميئة والخبرة الواسعة . وعلى حين أن أهل النظر الأخلاقى الضيق قد يرون كل شئ عديم القيمة ، حتى ما له فى ذاته قيمة ، نجد أن أصحاب النظرة الأخلاقية الواسعة — على العكس من ذلك — يرون « القيمة فى كل شئ » ، حتى فيما قد يبدو — لأول وهلة — تافهاً عديم الشأن . ولا غرو ، فإن « الخبرة الأخلاقية » توسع من آفاقنا الروحية ، وتكشف لنا الكثير من « القيم » . وليس فى وسع أحد أن ينقل إلى الآخرين خبرته الأخلاقية — بكل ما لها من دلالة روحية عاشها وعانها بالحسابة الخاص — وإنما لابد لكل شخص من أن يستفيد من خبرته الخاصة فى مواجهة تجارب الحياة الشخصية التى لابد له من معاناتها . وأما كل الدروس التى قد ينقلها إليه الآخرون فإنها لن تكون بالنسبة إليه سوى مجرد مفاهيم « حاوية » ، أو خبرات « عقيمة » . ونحن نعرف كيف أن المرء السبصر — فى عصرنا الحاضر — لم يمد يدهم أنه يستطيع أن « يدرب » تلاميذه بحيث يحاكي منهم ما شاء كيفما شاء ! حقاً إن بعض الوالدين لا زالوا يظنون أنهم يستطيعون أن ينقلوا « خبراتهم » بتمامها إلى أبنائهم ، ولكن التجربة نفسها سرعان ما تظهرهم على أنه لا سبيل مطلقاً إلى نقل الحكمة المكتسبة إلى الأجيال الناشئة . وما دام سبيل الحياة لابد من أن يظل دائماً طريقاً خائفاً يصرب فيه كل

فرد لحسابه الخاص ، ويخوضه حائماً بمفرده ، فإن فيلسوف الأخلاق لم يبد يستطيع اليوم أن يحاكي المربي اللوام الذي يعتقد أن خبرات الكبار حاسمة بالنسبة إلى الصغار ، وأنها لا بد من أن تقيمهم وتصممهم مواطن للزلل ! ولو كانت المشكلة الأخلاقية هي بهذا القدر من السهولة ، لما وُجد على ظهر الأرض سوى « الحكاء » والقديسين ! ولكن فيلسوف الأخلاق يعلم حق العلم أنه على الرغم من وحدة « المبادئ الأخلاقية » الأساسية التي تستلهمها شتى الشرائع والتقاليد والقوانين ، فإنه لا بد لكل جيل من أن يكون لنفسه حكمته الخاصة ، ولا بد لكل فرد منا — في زمانه الخاص وموقفه الذاتي — من أن يعمل على اكتشاف شروط توازنه . ومعنى هذا أن الأخلاق — مثلها في ذلك كمثل الحياة نفسها — مفاهيمية كبرى أو مخاطرة هائلة ، يحياها كل موجود بشري لحسابه الخاص ، يمر من خلالها عن « التزامه » المعنى الشخص أمام وحدته التاريخية الخاصة . فليس من شأن « الأخلاق الفلسفية » أن تقضى على الحرية البشرية ، بل هي تقصر كل جهدا على إنارة السبيل أمام تلك الحرية . وهكذا نخلص إلى القول بأن « الأخلاق » تطالب إنساناً واقعياً ، يحيا في حقبة تاريخية معينة ، وينسب إلى حضارة إنسانية بعينها ، ويحاول دائماً أن ينشد « للإنسان » هي « الإنسان »<sup>(١)</sup> .

وأخيراً . . . لا بد من إثارة « المشكلة للعبة » بكل حديثها . . .

إن المجتمع الحديث يضع في مقابل « الإنسان الواقعي » الذي يدرك ، ويريد ، ويصمم ، ويفعل ، ويتحمل مسؤولية أفعاله ، « إنساناً إحصائياً » : Statistical man هو عبارة عن « عدد مجرد » أو « وحدة اجتماعية » في مكتب الإحصائيات ! فلم يعد الفرد — في المجتمع الحديث — يملك حق « التصميم الخلق » ،

(١) أرجع إلى كتابنا « مشكلة الفلسفة » ، دار الطبع القاهرة ١٩٦٣ ، ص ٢٢٤ و ٢٢٥ ، وأنظر أيضاً :

G. Gusdorf : " Essai de l'Existence Morale " , Colin, Paris 1949 nn. 43 — 44 .

أو يأخذ على عاتقه « مسئولية » تحقيق خلاصه الذاتى (أو نجاته الشخصية) ، بل لقد أصبح يُقاد ، ويُذَي ، ويكسَى ، ويربى ويُسَلَّى ، ويُقيم كسبلته ، وكأنما هو مجرد « وحدة اجتماعية » ليس لها أدنى قيمة ذاتية . ونحن لا ننكر تداخل « السلوك الخاص » مع « السلوك العام » ، وترايط الحياة الخلقية للفرد بالحياة الخلقية للمجتمع ( كما سيظهر بوضوح من خراسنا للأخلاق بين الفرد والمجتمع ) ، وليكن لنا تصور أن يصبح « معنى » الحياة الفردية رهناً بسياسة الدولة التى تُفرض من الخارج على سائر الأفراد ، وكأنّ ليس ثمة دور لحرية الأخلاقية فى تحقيق الترقى الشخصى للفرد ، أو فى توجيه السلوك الفردى نحو بعض النيات أو القيم الشخصية . وليس من الغرابة فى شئ — بعد ذلك — أن ترى « المشكلة الخلقية » وقد ذابت فى طوايا المشكلات الاقتصادية والسياسية التى يواجهها المجتمع الحديث ، حتى لقد أصبح البعض يتوهم أن « السوق » وحده هو الكفيل بحل شتى مشاكل « العلاقات الاجتماعية » ، نظراً لأنه هو الذى يتكفل بالتفصل فى شتى مشاكل « العلاقات الاقتصادية » . وبعد أن كانت « المسئولية » فردية ، تتصلها كل « ذات » لحسابها الخاص ، أصبحت هناك « قوة مجبئة » تأخذ على عطفها مسئولية وجودنا . ألا وهى : « المجتمع » أو « الدولة » أو « الهيئة السياسية » . إلخ . وهكذا أصبح الفرد مجرد « دالة » Function للمجتمع ، وصارت « الذات الباطنة » أترأ بعد عين لوجاهات الحقائق الإحصائية فراعت الأفراد بأعدادها الكبرى ، وزادت من شعورهم بتفاهة الشخصية الفردية وضآلة الذات الإنسانية <sup>(١)</sup>

توفى وسط هذه العوامل المديدة التى تتضافر على إخماد صوت « الحرية الأخلاقية » ، وتكاد تقضى على كل ما للمشكلة الخلقية من أهمية حيوية

(1) Cf. C. G. Jung : "The Undiscovered Self", New — York, A Mentor-Book, 1961, pp. 22—27.

وارجع أيضاً إلى مقال لنا بعنوان : « المشكلة الخلقية عند الفيلسوف الوجودى » ، مجلة « الآداب » ، يناير سنة ١٩٦٣ ، ص ١٠ — ١٣ .

بالنسبة إلى كل من الفرد والجماعة ، يحيد فيلسوف الأخلاق فيضا طرب إنساناً واقفياً يحيا في حقة تاريخية بينها ، وينتمى إلى حضارة إنسانية بينها ، ولكنه يملك حياة شخصية يصرّف فيها بنفسه لنفسه ، ويسعى جاهداً في سبيل تحقيق « النجاة » أو « الخلاص » Salvation لذاته وبذاته . وإن فيلسوف الأخلاق ليعلم حق العلم أن الظاهرة الخلقية ليست مجرد « ظاهرة فردية » لانهم سوى صاحبها ، كما أنه يفهم حقّ الفهم أنه ليس ثمة حدّ فاصل بين « السلوك الخاص » و « السلوك العام » ؛ ولكنه يحاول في الوقت نفسه أن يثير السبيل أمام « حريتنا الفردية » ، حتى يكشف لنا عن الطابع « الإنساني » الذي لابدّ من أن يجعل به كل « إنسان » . فالفيلسوف الأخلاق حريص على إيقاظ « الإحساس بالقيم » Sense of value ، سواء أكان ذلك لدى الفرد أم لدى الجماعة ، ولكنه مؤمن في الوقت نفسه بأنه لا بدّ لكل « ذات » (سواء أكانت فردية أم جماعية) أن تأخذ على عاتقها مسؤولية وجودها ، وأن تحيا حيثما لحسابها الخاص . وحين يتحدث فيلسوف الأخلاق عن « المسؤولية » ، فإنه يؤكد في الوقت ذاته أنه لا قيام للأخلاق بدون « الحرية » . وقد جرت عادة فلاسفة الأخلاق — حتى في المصور الوسطى — على القول بأن الإنسان الفاضل هو ذلك الذي « يستطيع أن يرتكب الخطيئة ، ولكنه لا يرتكبها » : *Posse peccare et non peccare* ؛ بمعنى أنه ذلك الإنسان الذي يملك « حرية أخلاقية » يستطيع أن يستخدمها حتى في معارضة الأوامر الإلهية ، ولكن القديس أوغسطين كان يتحدث عن « حالة أسمى » لابدّ للمرء من العمل على بلوغها ، وتلك هي الحالة التي لا يستطيع معها أن يرتكب الخطيئة *non Posse Peccare* ! جيد أن مثل هذه الحالة — إن وجدت — لن تكون « حالة أخلاقية » على الإطلاق ، حتى في أعلى صورة من صور كمالها ، لأنها لن تكون عندئذ « موقفاً حراً » بأى شكل من الأشكال . وهذا فيشته Fichte يتحدث عن « الأخلاقية العالية » التي لابدّ للإنسان من أن يرقى إليها حين يتنازل عن حريته ، ونحن يصيح هاجراً تماماً عن ارتكاب

الخطيئة، وكأنما هو قد اختار « الخير » مرة واحدة وإلى الأبد، فلم تعد به أدنى حاجة — من بعد — إلى الحرية ! وفات فيشته أن مثل هذه « الأخلاق العليا » لن تكون « أخلاقاً » على الإطلاق، لأن « القيم » التي سيحققها الفرد — عندئذ — لن تكون قائمة على أية ركيزة من « حرية ». والحق أنه إذا اختفت دعامة « الحرية » من الأخلاق، فقد اختفى الشرط الأساسي لقيام الخير أو الشر. ولاريب، فلن الإرادة التي لم يعد في استطاعتها أن تختار شيئاً سوى « الخير »، لن تكون « إرادة خلقية » على الإطلاق، و« القيم الشخصية » التي لا تستند إلى ركيزة من حرية، لن تكون « قيماً أخلاقية » بأى شكل من الأشكال.



أما بعد فلن أخشى ما يخشاه كاتب هذه السطور أن يكون فلاسفة الأخلاق — في مجتمعنا العربي الملعن — قد تناسوا دورهم الخطير في هذه الفترة الحرجة من تاريخنا، فتنازلوا عن كل شيء لرجل الاقتصاد أو الاجتماع أو السياسة، وكان « الدولة » تتكفل وحدها بحل كل « مشكلة خلقية »، أو كأن « خلاص » الفرد رهنٌ بقيام ضرب من « الرفاهية للمادية ». ولا شك أننا لو أحلنا « الفرد » — في مجتمعنا العربي الراهن — إلى مجزء « وحدة إجتماعية » أو « رقم إحصائي » فإننا عندئذ لن نكون قد واجهنا « المشكلة الخلقية »، بل سنكون قد انسقنا وراء تلك النزعات « الجماعية » للطرفة التي تنوهم أن سعادة الفرد لا تتحقق إلا بإذاته في فكرة مجردة يسمونها « الجماعة » أو « الدولة » أو « الإرادة العامة » ! صحيح أننا — في مجتمعنا العربي الحال — قد أصبحنا نحيا في ظل « نظام اشتراكي » يقتضى منا أن نضع جسوننا وعقولنا وكل ما مملكت أيدينا في خدمة أمتنا. ولكننا نشعر — في الوقت نفسه — بأنه لنا — كأفراد — « حياة خاصة » نريد أن نتصرف فيها بما تمليه علينا حريتنا الشخصية. وسها يكن من أمر



« التنظيم الاجتماعي » الذي نحيا في كنفه ، فإننا لابد من أن نجد أنفسنا بين الحين والآخر بإزاء مشكلات أخلاقية خاصة ليس في وسع أحد سوانا أن يقوم بحلها : لأن علينا — وحدنا — تقع مهمة الفصل فيها ... ومن هنا فإن « المشكلة الخلقية » لابد من أن تفرض نفسها علينا ، حينما نجد أنفسنا بإزاء « حالات خاصة » هيئات لاية « سلطة خارجية » أن تتكفل بحلها . وقد نتساءل أحياناً عن الحد الذي ينبغي للدولة أن تذهب إليه في محافظتها على الأخلاق ، ورعايتها للآداب العامة ، ولكننا قد نميل إلى الظن — في أحيان أخرى — بأن خير تشريع قانوني هو ذلك الذي يتدخل بأقل قدر ممكن في حياة الأفراد الخاصة ، بحيث يكاد يقتصر تدخله على حماية الحياة الخاصة للأفراد .

وبين هذين القطبين المتعارضين تبدو مشكلة تحديد الخطيط الرفيع الذي يفصل « السلوك الخاص » عن « السلوك العام » مشكلة خلقية عسيرة تستلزم الكثير من المناقشة ، وتحتاج إلى الفحص العميق الدقيق . ولكننا قلنا نخدم على إثارة مثل هذه المشكلة : لأننا نتوهم أن تنظيمنا السياسي قد فزع من حأها ، في حين أننا هنا بإزاء « قضية فلسفية » ما زالت تفتقر إلى البحث والتحصيل . وليس من شك في أن مجرد الدعوة إلى زيادة « تدخل الدولة » من أجل حماية الأخلاق والآداب العامة ، يفترض حلاً معيناً لهذه المشكلة ، بينما للملاحظ أن فلاسفة الأخلاق ورجال القانون — عندنا — لم يتعرضوا بعد للقضية دراسة واستقصاء ... وأمانا — في هذه الدراسة الفلسفية للمشكلة الخلقية — أن نأتي بمعضل الأضواء على أمثال هذه القضايا الخطيرة التي قد أصبح لزاماً علينا — اليوم — أن نواجهها بكل صراحة وصرامة .



الباب الأول  
متناقضات أخلاقية

## الفصل الأول

### الأخلاق بين « النظر » و « العمل »

حينما يتحدث الفلاسفة عن « علم الأخلاق » ، فإنهم يعنون به تلك الدراسة النظرية التي تمثل صورة من صور البحث عن « الحقيقة » ، وتصدر عن باحث عقلى هو الرغبة في « المعرفة » ، مادام كل ما يهدف إليه « علم الأخلاق » إنما هو التعرف على « الصواب والخطأ » في مضمار السلوك البشرى . فليست الأخلاق — في نظر الكثير من الفلاسفة — « فناً » أو « صناعة » ، بل هي « علم نظري » بحث ، يهدف أولاً بالذات إلى فهم « طبيعة » الظاهرة الخلقية . وأصحاب هذه النظرة حريصون على إبراز الطابع العلمى للأخلاق ، فهم يؤكدون أننا حينما ندرس معايير السلوك ، أو طبيعة « الحياة الخلقية » أو ماهية الخير والشر ، أو ما إلى ذلك من « مسائل أخلاقية » ، فإننا لا نكون عندئذ بصدد « تطبيق » أو « عمل » ، بل نحن بصدد « بحث » أو « نظر » ، وبالتالي فإننا بإزاء « علم » ، لا بإزاء « فن » . ولما كانت « الظاهرة الخلقية » — فيما يرى أصحاب هذا الرأي « واقعة عقلية » ( أو معقولة ) قبل « الفهم » ، فليس بدعاً أن تكون الدراسة الأخلاقية مبحثاً فلسفياً يندرج تحت مستوى « الوعى » أو « التأمل » أو « التفكير » .

وأما إذا قيل إن من شأن « الأخلاق » أن تؤثر على سلوك الشخص الذى يقوم بدراستها ، كان رد القائلين بالطابع النظرى للصرف لعل الأخلاق أنه لا شأن للنظرية الأخلاقية بالتطبيق العملى ، وبالتالي فإنه لا مجال للحديث عن « نظر » يؤثر على « العمل » . وآية ذلك أننا لو نظرنا إلى سلوك أربع جماعات مختلفة :

اتخذت الأولى من « كانت » Kant رائداً لها ، ووصفت الثانية نصب عينيها مبادئ أخلاقية استمدتها من جون استيوارت مل Mill ، بينما راحت الثالثة تسترشد بأخلاق ت. ه. جرين Green ، والرابعة بأخلاق جورج ادوارد مور Moore ، فإبنا قد لا نلتقي بأى اختلاف جوهرى بين أهل هذه الجماعات الأربع حول المسائل الأخلاقية العمالية .<sup>(١)</sup> هذا إلى أنه ليس ثمة ما يضمن لنا أن يحى الرجل الذى يفهم — بفضل دراسته الأخلاقية — الفارق بين الصواب والخطأ ، أو الخير والشر ، فيقدم بالضرورة على فعل الخير أو اتخاذ المسلك الصائب . ولعل هذا ما صوره لنا أحد رجالات الكوميديا الحديثة حين عرض علينا شخصية رجل أحمى يحاول أن ينفذ أخاه الأكاديمي المتعلم ، فلا يرى سبيلا لمعه اتخاذ مسلك شرير ، اللهم إلا بأن يذكره بتلك الجائزة الجامعية التى كان قد سبق له ( أى للأخ المتعفف . أن حصل عليها فى مادة « فاسفة الأخلاق » )<sup>(٢)</sup> صحيح أن الكثيرين قد يظنون أن الصلة وثيقة بين « المعرفة » و « الفضيلة » ( كما توهم سقراط قديماً ) ، ولكن التجربة كفيلة بأن تبين لنا — فيما يقول أصحاب الرأى — أن العلم الخفى بالمبادئ الأخلاقية لا يكفى وحده لتوجيه صاحبه نحو طريق « الفضيلة » ، أو لتحويله عن سبيل « الشر » ( على أقل تقدير ) .

ولسنا نريد أن نتبع — تاريخياً — آراء أولئك الفلاسفة الذين ذهبوا إلى القول بأنه لا علاقة على الإطلاق بين « النظرية الأخلاقية » من جهة ، والحياة العمالية من جهة أخرى ، وإنما حسبنا أن نقول إن معظم الفلاسفة « الحدسيين » Intuitionists قد ارتأوا أن تصميح الضمير — أو الشعور الخلقى — تصميح نهائية حاسمة ، وأنه ليس هناك — بالتالى — أى مجال لتعليقها من قبل « النظر الأخلاقى » . وأصحاب هذا الرأى يؤكدون أنه ليس هناك — فى الواقع — أى

(1) Mackenzie : " Manual of Ethics. " ( 6<sup>th</sup> edition ) , p. 239.

(2) Barrie : What Every Woman Knows, III. (quoted by Lillie, in " Introduction to Ethics. ", 1961, p. 18. )

« نظر أخلاق » على الإطلاق ، ومن ثم فإنه لا موضع للحدوث أصلاً عن «نظر» يؤثر على « العمل » . ونعني بعضهم إلى حد أبعد من ذلك فيقول إنه كما أن في استطاعة المرء أن يفكر تفكيراً سليماً دون أن يكون قد درس « علم المنطق » ، فإن استطاعته أيضاً أن يحيا حياة خيرة ، دون أن يكون قد درس « علم الأخلاق » ومهما انحطت اتجاهات أصحاب هذا الرأي ، فإنهم يجمعون على القول بأن « الأخلاق » دراسة نظرية بجهة لا شأن لها بفن الحياة أو التطبيق العملي .

### شوبنهاور يؤكد أن « الأخلاق » نظرية بحت . . .

وللتوقف قليلاً عند نظرية واحدة من فلاسفة العصر الحديث الذين ذهبوا إلى القول بأن « علم الأخلاق » لا يخرج عن كونه مجرد « دراسة نظرية بحت » . وهنا نجد أنفسنا يلازم « مذهب مثالي » ، وضع دعائمه شوبنهاور حينئذ راح يعلن أن « الأخلاق » مبحث فلسفي نظري بحت ، فهي لا تنقسم مطلقاً بأي طابع عملي أو تطبيقي ، مثلاً في ذلك كمثل « المنطق » أو « ما بعد الطبيعة » . وانحى أنه ليس في وسع « الأخلاق » أن تأمرنا بشيء أو أن تفرض علينا أي شيء ، إن لم قل بأنه ليس في وسعها أصلاً التمرض لدراسة أوامر السلوك . وليس ثمة قوة — سواء أكانت داخل الإنسان أم خارجه — تستطيع أن تفرض عليه أمراً أخلاقياً أو أن تحدد « ما ينبغي أن يكون » : صحيح أن ثمة مبدءاً للسلوك نخلق قد يصح القول بأنه متأصل في أعماق الطبيعة الميتافيزيقية للإنسان ، ولكن كل ما نستطيع « الأخلاق » أن تفعله هو أن تكشف عن وجود ذلك المبدء ، وأن تسلط عليه أضواء الفكر ، ناظرة إليه على أنه مبدء فاعل قائم منذ البداية . صحيح الطبيعة البشرية . ومعنى هذا أنه ليس في وسع « الأخلاق » أن تحرك هذا المبدء أو تبعث فيه روح النشاط ، طالما بقى هو نفسه خامداً لا حياة فيه ، أو خاملاً لا ضالاة له . ولهذا يقرر شوبنهاور أن الأخلاق لا تمثل غملاً فعالاً أو قوة

منشطة في صميم الحياة الواقعية ، بل هي مجرد « نظر محض » : Pure theory لا تمدو مهمته للمشاهدة ، والتحليل ، والفهم ، مثلها في ذلك كمثل أى مبحث فلسفى آخر .

... وبن حياة الإنسان لتمضى في سبيلها دون أن تعير « الأخلاق » كبير اهتمام وآية ذلك أن الطريقة التى يحدد بها الإنسان مجرى سلوكه تتوقف أولاً بالذات على « طبعه العقلى » : Intelligible Character ، بحيث أن هذا « الطبع » ليدنو نفسه بمثابة تصميمه الخلقى ، دون أن يكون هناك موضع للقول بأنه يتدخل في « عالم الظواهر » ، أو أنه يقم نفسه على النظرية الأخلاقية . وتبعا لذلك فإنه ليس في وسع « الأخلاق » أن « تبتكر » ما ينبغي أن يكون ، بل ليس في وسعها حتى ولا أن « تكتشفه » أو أن تعلمنا إياه . ولا غرابة في ذلك على الإطلاق : فإن ما ينبغي أن يحدث « مائل » من ذى قبل ، مادام « التصميم » نفسه قد « اتخذ » منذ البداية . ومعنى هذا أن فعل « الاختيار » الأصلى لا يمكن في « الوعى » مطلقا ، بل هو سابق أو متقدم عليه .

ولو أننا أضعنا النظر الآن في رأى الذى ذهب إليه شوبنهاور ، لوجدنا أنه ينفي عن « الأخلاق » كل طابع « معيارى » ، لكى يحيلها إلى دراسة « نظرية » أو « تأملية » بحتة . وحجة شوبنهاور في ذلك أنه ليس من شأن « الأخلاق » أن يحدد سلوكنا العملى ، أو أن تلقى أى ضوء على الطريقة التى لابد لنا من اتخاذها في تحديد هذا السلوك . والنتيجة التى تترتب على مثل هذا الزعم ألا يكون للأخلاق أى تأثير على ، سواء أكان حسنا أم سيئا ، على سلوكنا أو أسلوبنا في الحياة . ولنا بدوى كيف يمكن أن يبقى وعينا بالبدء الخلقى مجرد « وعى غير مكتثر » لا يهتم في كثير أو قليل بموقفنا من الحياة ، في حين أن لكل وعى — من الناحية العملية — شحنة وجدانية ، فضلا عن أنه لا وجود للنظر العقلى المحض اللهم إلا في عالم « التجريد » المطلق ! ثم إننا لا نتصور مطلقا أن نكون « الأخلاق »

— بوصفها «مذهباً» — خلواً تماماً من كل طابع «عملي»، في حين أنها «معرفة باللبدا»، ومثل هذه «المعرفة» لابد من أن تكون بمثابة المقدمة الضرورية التي يستند إليها كل تصميم إرادية. صحيح أن السلوك انطلق لا يمتد هو نفسه مجرد «معرفة»، ولكنه يفترض بالضرورة مثل هذه «المعرفة»<sup>(١)</sup>.

والحق أن «المعرفة الأخلاقية» لا يمكن أن تكون مجرد «معرفة إدراكية» أو «عرفانية» cognitive صرفة، بل هي لابد من أن تتخذ — منذ البداية — طابع «المعرفة العملية» التي تخفل بالشحنات الوجدانية. وقد يكون شوبنهاور على حق حين يقول إن الأخلاق لا تُعَلِّمُ علينا — من تلقاء ذاتها — أى شيء، ولكن من المؤكد أن الأخلاق تعاملنا ما هو «إخيراً»، وإن كان من الواضح أن معرفتنا بالإخيار لا يمكن أن تصبح معرفة تامة مكتملة. فالأخلاق تكشف لنا عما «تراه» في مضمار «الخبرة الخلقية»، وهي تريد أن تأخذ بيدنا حتى «نرى» نحن أيضاً ما تكشف لنا عنه في صميم خبرتنا الخلقية. ولما كان هذا الذى تكشف لنا عنه منطقياً على «أمر» أو «وصية»، فإن «الأخلاق» هي في الوقت نفسه «وعى» بهذا «الأمر»، أو هي على الأصح «وعى» يمكن أن نقول عنه إنه «أمر».

وقد اعترف كثير من الفلاسفة للماضين بهذا الطابع «العملي» للأخلاق، فذهب جورج إدوارد مور — مثلاً — إلى أن الفرض الأناسي للأخلاق هو «التأثير على سلوكنا الفعلي». ولا يرفض مور شرعية «الإفتاء في قضايا الضمير»: Casuistry (يكس برادل الذى رفض أصلاً إمكان قيام غلم تطبيق تكون تكون مهمته تقرير مسائل الخير والشر في السلوك العملي)، بل هو يذهب إلى أن المهمة الأصلية لعلم الأخلاق هي تطبيق مبادئه على النحو الذى يمكنه من إرشاد الناس في مضمار «فن الحياة»<sup>(٢)</sup>. وحتى لو سلمنا مع بعض الفلاسفة بأن الأصل

(1) Hartmann : "Ethics", vol. I., Moral Phenomena, pp. 57-58.

(2) G.E. Moore : "Principia Ethica", London, 1903, Ch. I., P. iv.



في « الأخلاق » أن تهتم أولاً بالكشف عن « الحقيقة » في مضمار « السلوك » ،  
فإننا لن نجد مانساً من القول بأنه لا بد لفياسوف الأخلاق — بين الحين والآخر —  
من التعرض لنقد المايير الخلقية القائمة ، وبالتالي فإنه لا بد للأخلاق — سواء  
أرادت أم لم ترد — أن تستحيل إلى « مبحث عملي » . هذا إلى أنه ليس  
ما يبرر الشك فيما قد يكون للأخلاق من تأثير عملي على سلوك الفرد ، إذا راعينا  
دور « المعرفة » في تحديد معالم الطريق أمام الشخص الراغب حقاً في اتباع سبيل  
الخير . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن معرفة الأخلاق قد تقدم للشخص بعض  
المعونة في بحثه عن الخير . ومن المحتمل أن يكون فيلسوف الأخلاق أقرب إلى  
جادة الصواب — في تطبيقه لقواعد الأخلاق على بعض الحالات الجزئية — من  
أى إنسان آخر لديه إلثام يظروف الموقف ، دون أن تكون لديه أية معرفة  
بأصول علم الأخلاق . ولعل هذا ما حدا ببعض الباحثين إلى القول بأن الفائدة  
الحقيقية لعلم الأخلاق لا تتمثل في « التوجيه » أو « الإرشاد » الذي يقدمه لنا  
هذا العلم حين نكون بصدد بعض الحالات الخاصة أو الظروف الجزئية ، بل  
تتمثل في تنمية لسة أفقنا وجدبة مقصدنا حين نعرض المسائل الخلقية بوجه عام .

### نظرية سقراط في التوحيد بين « الفضيلة » و « العلم »

ولو أننا أردنا الآن أن نجد في تاريخ المذاهب الأخلاقية الكبرى وجهة  
نظر معارضة تماماً لوجهة نظر شوبنهاور ، لكان علينا أن نرجع إلى سقراط الذي  
كان أول من قال بأن « الفضيلة علم والذيلة جهل » . وقد يكون من الحديث  
المعاد أن نقول إن نزعة سقراط العقلية المتطرفة هي التي أملت عليه القول بأن فهم  
طبيعة الخير شرط ضروري لممارسة حياة الفضيلة . وكانت حجة سقراط في ذلك  
أن أحداً لا يفعل الشر حباً في الشر ذاته ، فإن « الخير » الذي يسعى إليه جاهداً  
في سبيل الحصول عليه لابد من أن يظل يلاحقه ويحوم بحوله باستمرار . ولكن

لله قد يخطئ التقدير ، فيقبل على « الشر » ظناً منه بأنه « الخير » ، وعندئذ يكون خطأه الخلقى ناجماً عن مجرد نقص في المعرفة أو جهل بطبيعة الخير . ولو أنه عرف « الخير » على حقيقته ، لما انجذبت إرادته مطلقاً نحو فعل « الشر » ، وإلا لوقع صريعاً لضرب من التناقض الذاتي . وتبعاً لذلك فقد ذهب سقراط إلى أن في الإمكان « تعليم الفضيلة » ، ما دامت « الفضيلة » هي مجرد « معرفة » .

وقد يجب للمرء كيف غاب عن ذهن سقراط دور « الإرادة » في تحقيق « السلوك الخَيْر » ، ولكن الظاهر أن الفيلسوف اليوناني الكبير قد كان حريصاً على تأكيد دور « المعرفة » في مضمار « الأخلاق » ، اعتقاداً منه بأن العلم بالطبيعة البشرية أساسى لممارسة حياة الفضيلة . ولم يكن من المستغرب على فيلسوف اتخذ من العبارة للأثورة : « أعرف نفسك » شعاراً له في كل تفكيره ، أن يُبلى من شأن « المعرفة » ، أو أن يوحد بينها وبين « الفضيلة » . ومن هنا فقد اقترن اسم سقراط بالتصوّر المعارى للأخلاق ، ولم تعد مهمة الأخلاق مقصورة على تلقين النشء « ما ينبغي أن يكون » بل أصبح من واجبها أيضاً أن تُنهم في مجديد كل من الإرادة والفعل . وهكذا أصبح الإنسان الشرير — في نظر الفكر اليوناني القديم — هو الإنسان الجاهل ، بينما نُظِرَ إلى « الرجل الخير » . على أنه « الإنسان الحكيم » . ولم يكن من الغرابة في شيء — بعد ذلك — أن يسيطر المثل الأعلى للرجل « الحكيم » على الفلسفة الخلقية بأسرها ، حتى عند « الرواقيين » أنفسهم . والحق أن الرواقيين حينما ذهبوا إلى أن « الانفعالات » قد تمنع الإرادة من الانجاء نحو فعل الخير ، وحينما نادوا — تبعاً لذلك — بضرورة القضاء على « الانفعالات » ، فإنهم لم يكونوا يدعون « الانفعالات » سوى مجرد « معرفة ناقصة » ، وبالتالي فلن دعوتهم إلى قمع الانفعالات أو السيطرة عليها لم تكن سوى دعوى عقلية تهدف إلى تحقيق سيادة « اللوغوس » Logos . وأما أفلاطون فقد ذهب في محاورته « ميثون »

Menon إلى أن التحدث عن إرادة الخير هو مجرد « تمحيصا . حاصل » : لأن الإنسان حتى حين يريد الشر فهو إما يريد الخير ، بمعنى أنه يريد « الشر » بوصفه « خيراً » له . وإلا ، فهل وُجد على ظهر البسيطة مخلوق يريد لنفسه النعاسة ؟ وقد سار أفلاطون على نهج أستاذه سقراط فقال إن العلم بمسائل الأخلاق جوهرية لممارسة حياة الفضيلة ، ولكنه ذهب إلى أن العلم هنا علم ميتافيزيقي ينصب على معرفة « المثل » ، وفي مقدمتها جميعاً « مثال الخير » . ولا ينبغي — في هذا المقام — أن نتوقف عند نظرية أفلاطون في الأخلاق ، وإما حينئذ أن نقول إن الفيلسوف اليوناني الكبير قد اتفق مع أستاذه سقراط على القول بأن « الأخلاق » معيارية ، وأنها تعلمنا « ما ينبغي أن يكون » ، وأن لها تأثيراً ناجماً على حياتنا العملية ، وأن من شأن التعليم الأخلاقية أن تدعم المسئولية البشرية وتصل على تقويتها . . . إلخ .

وقد لقيت النظرية اليونانية في الأخلاق معارضة كبرى من جانب رجالات المسيحية : إذ ذهب للفكرين المسيحيون إلى أن « معرفة الخير » لا تكفي وحدها لحض « الإرادة » على فعل الخير أو لتوجيهها نحو ممارسة حياة « الفضيلة » . وآية ذلك أن الإنسان كثيراً ما يعرف وصايا الله وأوامر الأخلاق ، ولكنه مع ذلك قد يخالفها أو يعدي عليها ، وربما كان السبب في ذلك هو ضعف الإرادة البشرية من جهة ، وقوة الشر من جهة أخرى . وإذا كان الإنسان كثيراً ما يرتكب « للمصيبة » عن « جهل » أو « نقص في المعرفة » ، فإن « الخطيئة » — مع ذلك — ليست مجرد « خطأ عقلي » أو « جهالة في الفهم » . والحق أن ما نسميه المسيحية باسم « الخطيئة » هو شيء أكثر بكثير من مجرد « انطباع » أو « الإثم » : لأنه ليس للإنسان على « الخطيئة » يدان ، كما أنه ليس في استطاعة « الممرء » أن ينجب للمرء خطر الوقوع في « المصيبة » . وربما كانت خطورة « المشكلة الخلقية » — فيما يقول رجالات المسيحية — كامنة في بوجه التعديد

في قدرة الإنسان أو عدم قدرته على اتباع ما تقضى به المعرفة الأخلاقية . ومعنى هذا أن « المعرفة » هنا ليست « ملزمة » لصاحبها ، بل لا بد للمرء — حتى بعد معرفته بالشريعة الأخلاقية — من أن يحزم إرادته على العمل بمقتضاها ، أو أن يتخذ قراره برفضها والتمرد عليها . هذا إلى أن هناك « قوة » مظلمة لا ممقولة من شأنها أن تجيء فتدخل في هذا التصميم ، ألا وهي قوة الشر أو النوايا أو الإغراء . وسواء أرجعنا هذه القوة إلى المادة ، أم إلى الشيطان ، فإن للمهم أن « الجسد » — في نظر المسيحية — ضعيف ، وأن الله — وحده — هو الذي يستطيع أن يأخذ بيد الموجود البشري ، وأن يحرره من أسر تلك « القوة الشريرة » . ولا شك أننا هنا بإزاء نظرية أخلاقية معارضة تماماً لنظرية سقراط : لأن المسيحية تؤكد أن الفضيلة لا يمكن أن تُعلم ، ما دامت « المعرفة » وحدها هي التي يمكن أن « تُعلم » ولا غناء في « المعرفة » حين نكون بصدد « السلوك العملي » . صحيح أنه في استطاعة « علم الأخلاق » أن « يعلمنا » ما ينبغي لنا أن نفعله ، ولكن هذه « المعرفة » بطبيعتها عاجزة قاصرة ، لأنه ليس في وسع الإنسان أن يقيمها ويسير على نهجها ، ولئن كانت « الأخلاق » معيارية — من حيث المذهب أو التفكير النظري — إلا أنها ليست معيارية — من حيث الواقعية أو التأثير العملي — . وهكذا يتخلص مفكرو المسيحية إلى القول بأنه ليس من شأن الأخلاق أن ترشد الإنسان في حياته العملية ، وبالتالي فإنه لا موضع للقول بوجود « فلسفة عملية » .

### دور « المعرفة » في الحياة الخلقية . . .

ولو أننا حاولنا الآن أن نفصل في هذا النزاع الأخلاقي الذي قام بين سقراط من جهة ، وفلاسفة المسيحية من جهة أخرى ، حول دور « المعرفة » في الحياة الخلقية ، لوجدنا أن الفيلسوف اليوناني الكبير قد جانب الصواب حينما عمد إلى التوحيد تماماً بين « العلم » و « الفضيلة » ، في حين أن فلاسفة المسيحية قد تطرّفوا

في الاتجاه المضاد حيناً راحوا يقولون أن « القضية لا تتم » على الإطلاق . صحيح أن « القضية » ليست مجرد « علم » ، ولكن من المؤكد أن عنصر « المعرفة » عنصر هام من عناصر « القضية » ، وحين يكون الإنسان مفتقراً إلى هذا الضرب من « المعرفة » ، فلا بد لعلم الأخلاق من أن يضطلع بمهمة تلقينه مثل هذه « المعرفة » . ومعنى هذا أنه لا بد للإنسان — قبل الإقدام على اتخاذ تصميته الخلقية — من أن يكون مُدًا بثلث القواعد الأخلاقية التي سيكون عليه أن يعمل بها أو أن يخرج عليها . ونحن لا ننكر أن مثل هذه « المعرفة » لا تضمن لنا سلفاً إقبال حاجبها على أداء « الفعل الخير » أو تحقيق « السلوك القويم » ، ولكن من الواضح أن « المعرفة » مع ذلك تمثل شرطاً أولياً ضرورياً لكل حياة خلقية سليمة .

وهنا قد يعود الفلاسفة المنطريون (من أمثال شوينهاور) إلى الاعتراض ، فيقولون إن مهمة « الأخلاق » الأولى هي الكشف عن « الحقيقة » في مضار السلوك ، دون التعرض للحياة الخلقية بوصفها « حملاً » أو « فناً » . وردنا على هذا الاعتراض أن عملية الكشف عن صفى آرائنا الخلقية قد لا تخلو من تأثير — هي نفسها — على سلوكنا العملي ، لأنها تسلط على ميداننا الكامنة أضواء الوعي أو الشعور ، فتزيل ماعد تطوى عليه تلك اللبائى من متناقضات ، إن لم قل بأنها قد توحى بنا إلى تبذ بعض الآراء الأخلاقية السائدة على ضوء ما نكشف عنه تلك الدراسة من « مبادئ جوهرية » . والحق أن الكثير من فلاسفة الأخلاق قد خطبوا إلى أن « أولئك الضمير » تمثل وصايا عقلية قبل التحليل والتبرير وبالتالي فإنهم قد جعلوا « العقل » Reason دوراً هاماً في صميم حياتنا الخلقية . ولا شك أن مثل هذا « التحليل » العقلي إنما يضطلع بمهمة تربية الضمير : لأنه هو الذى يعمل أولئك الضمير أكثر تسلفاً وأشد توافقاً مع « القانون الخلقى » الموضوعى . ولعل هذا ما عناه فلاسفة « اللبائية » ( خصوصاً من بين رجالات

للدسة الأخلاقية (الإنجليزية) حينما ذهبوا إلى أن مهمة الحياة الخلقية هي تسليط أضواء الوعي أو الشعور على ذلك المنصر « العقل » ، « الروح » ، « الوعي بذاته » ، في الطبيعة البشرية . وإذا كان ثمة سبيل لتحقيق هذه المهمة بطريقة أكيدة فعالة ، فما ذلك إلا بالدراسة التأملية لتلك القواعد الخلقية التي اصطنعها الإنسان في توجيهه لسلوكه ؛ وهذه هي نقطة البدء في كل دراسة أخلاقية . ويمضى بعض فلاسفة الأخلاق إلى حد أبعد من ذلك فيقولون إن الدراسة الأخلاقية التي يتم عن طريقها تسليط الأضواء العقلية على « العوامل الروحية » المؤثرة على السلوك الخير أو الحياة الخلقية القويمة ، لم يثبتها واجب خلق أساسى يقع على طاق الإنسان . وهنا تظهر الصلة الوثيقة التي تجمع بين « النظر » و « العمل » في مضار السلوك الخلقى : فإيه لمن الواضح أن « النظر » الأخلاقى موجبة منذ البداية نحو الحياة العملية ، كما أن « العمل » الخلاق قائم بطبيعته على فهم صحيح لروح « القانون الخلقى » بوصفه مبدأ عقلياً<sup>(١)</sup> .

ولا نرانا في حاجة إلى التدليل على قيمة « الأفكار الخلقية » في حياة الأفراد والجماعات : فإن التجربة لتظهرنا على أننا خريصون دائماً على التمييز بين الفكرة الصائبة والفكرة الخاطئة ، لافى مجال للنطق وحده ، بل وفى مجال الأخلاق أيضاً . وحينما نسيء التصرف ، فإننا كثيراً ما نعود إلى أفكارنا محاولين إحصائها وامتصاصها ، لأننا على ثقة من أن سوء تصرفنا لا بد من أن يكون راجعاً إلى خطأ فى التفكير أو التقدير أو التقييم أو وزن الأمور . صحيح أن ظروف الحياة هي من السعة والتعقد بحيث إنه هيئات المبادئ الأخلاقية العامة أن تمدنا - فى كل حالة - بالميزان العقلى الصحيح الذى يسمح لنا بتقييم كل موقف جزئى ، ولكن من المؤكد أن الإسلام بالمبادئ الأخلاقية العامة كثيراً ما يوضح بين يدي المرء « معايير ثابتة » يمكن تطبيقها على الحالات الجزئية . وحتى

(1) Mackenzie : "Manual of Ethics." - Bk. II., Ch. 7, P vi.

لو افترضنا أن كل ما يمكن أن نخدمه لنا « الأخلاق الفلسفية » هو مجرد فكرة عامة عن حقيقة الخير ، أو طبيعة « القيم » ، فستظل لهذه الفكرة العامة قيمتها الكبرى بوصفها « معياراً » للخير والشر بوجه عام . وليس ما يمنعنا بعد ذلك من أن نحاول تطبيق المبادئ الأخلاقية على الحالات الخاصة ، حتى نرى ما إذا كانت تلك المبادئ متسقة مع ذاتها ، أو ما إذا كانت منطقية على بعض المتناقضات . وليس من شك في أن ميدان « التطبيق العملي » كثيراً ما يكون مناسبة طيبة لتصحيح بعض أفكارنا الخلقية ، أو لتعديل بعض مبادئنا الأخلاقية . وكثيراً ما تنجي « التجربة » ، فتكشف للفيلسوف الخدش ( مثلاً ) عن وجود ضرب من « التناقض » بين بعض « القواعد » التي توصل إليها عن طريق « الحدس » ، فيكون عليه من بعد أن يساود النظر في مذهبه الأخلاقي ، حتى يقضي على ما فيه من أسباب التناقض . ولا شك أننا إذا لم نحرص — بين الحين والآخر — على مراجعة مبادئنا الأخلاقية وضبطها ، عن طريق النظر إلى آثارها في الحياة العملية وطريقة تطبيقها على الحالات الخاصة ، فإن هذه المبادئ لن تلبث أنه تسعيل إلى « أوهام خيالية » تسبح في تخيلة فيلسوف حالم لا شأن له بديننا الناس !

ونحن نعرف أن كثيراً من الفلاسفة قد رفضوا ربط نظرياتهم الأخلاقية العامة بحالات الضمير الخاصة ، ومواقف السلوك الجزئية ، بدعوى أنه لا شأن لعلم الأخلاق ( من حيث هو علم نظري بحت ) بمثل هذه الجوانب العملية التطبيقية ، ولكن من الواضح أن الحالات الخاصة نفسها يمكن أن تندرج تحت « فئات » Classes ، ومن ثم فإنه ليس ما يمنع « علم الأخلاق » من تصنيف تلك « الفئات » والعمل على فهمها في ضوء القوانين الأخلاقية العامة . وأما إذا قيل إنه قد يكون من الأفضل لعلم الأخلاق أن يركز كل انتباهه على المبادئ العامة للأخلاق ، وأن يدع التفاصيل (أو الجزئيات) تهتم بنفسها ، فربما كان في وسعنا أن نرد على ذلك بقولنا إن « الحالات الخاصة » قد تلقي بعض الأضواء على المبادئ العامة

فليس ما يمنع فيلسوف الأخلاق من الرجوع — بين الحين والآخر — إلى الحياة العملية بما فيها من حالات خاصة معقدة ، من أجل العمل على توضيح « مبادئ » الأخلاقية العامة . وحسبنا أن نمود إلى تاريخ الفلاسفة ، لكي نتحقق من أن عدداً غير قليل من فلاسفة الأخلاق ، وعلى رأسهم أفلاطون ، والقديس توما الأكويني ، وبنيتام ، وجون استوارت مل ، وغيرهم ، قد أظهروا إهتماماً عميقاً بالتطبيقات العملية للأخلاق ، فكانت الفلسفة الخلقية — في رأيهم — « مبحثاً عملياً » (١) .

### نوعية الطابع « العملي » للفلسفة الخلقية ...

... على أننا لو أنعمنا النظر إلى « الفلسفة الخلقية » ، لوجدنا أنها منذ البداية — فلسفة « عملية » تهدف إلى الإجابة على السؤال الآتي : « ما الذي ينبغي لي أن أفعله ؟ » . ولو أننا تساءلنا — مثلاً — : « ما الذي يمكننا أن نعرفه ؟ » ، لوجدنا أن « موضوع » المعرفة مائل أمامنا ، يستقل عنا ، قائم بذاته ، بحيث لا يكون على « الفكر » سوى أن يرتد إلى عالم « التجربة » من أجل الوقوف على مثل هذا « الموضوع » . وأما حين نتساءل : « ما الذي ينبغي لنا أن نفعله ؟ » ، فإننا نكون عندئذ يلزاة « شيء » غير متحقق ، أو غير واقعي ، لأنه لا يملك وجوداً سابقاً في ذاته ؛ وهذا « الشيء » لا يمكن أن يكتسب « الوجود » إلا من خلال « فعلنا » . ولكن المشكلة الخلقية لا تتمثل في « العمل » نفسه ، بل « فيما » نصل ، أعني في هذا الذي لابد لنا من أن نوجه نحوه ككل نشاطنا العملي . وليس من شك في أنه لابد « للتفكير » هنا من أن يقوم بدوره في تصوّر « الفعل » الذي سيكون علينا أن نحققه ، ولكن من

(1) Cf. H. Samuel: "Practical Ethics", London, Home University Library. & G. E. Moore: "Philosophical Studies", 1922., « The Nature of Moral Philosophy. »



للتأكد أن هذا « التصور العقلي » لن يخلو من « غامضة فكرية ». والواقع أننا لا نجد — منذ البداية — مبادئ أخلاقية أكيدة ، نسند إليها في تقرير أحكامنا ، وبالتالي فإن « الخبرة الخلقية » لا تقدم لنا « حقائق أخلاقية » نجد في تضاعفها كل ما نريد معرفته عن « معايير السلوك ». ولكننا — مع ذلك — نحس بأن ثمة مطالب أخلاقية تفرض نفسها علينا ، دون أن يكون في وسعنا تحديد نوعية تلك « المطالب » بكل دقة .

والحق أنه إذا كان من شأن سائر المجالات الأخرى للمعرفة العملية أن تكون على علم بالهدف الذي ترمى إليه ، فإن « الأخلاق » — وحدها — تظل مفتقرة إلى مثل هذا العلم بالهدف أو الناية . وآية ذلك أن علوم الصحة ، والتشريع ، والتقنية ، وغير ذلك من ضروب « التكنيك » تعرف جيداً ما هي « النيات » التي تهدف إلى بلوغها ، وإن كانت الشكلة بالنسبة إليها هي معرفة السبل أو الوسائل المؤدية إلى تلك النيات ، في حين أن « علم الأخلاق » يستهدف معرفة « النيات » نفسها ، أعني تلك النيات القصوى أو الأهداف المطلقة التي لا يمكن أن يُنظر إليها على أنها « وسائل » أو « وسائط » لأى شئ آخر . صحيح أنه قد يكون في الإمكان أيضاً تصور « أخلاق وسائل » ، ولكن القضية الأصلية في كل « الفلسفة الخلقية » إنما هي أولاً وبالذات « قضية النيات » . ومن هنا فقد كان للطابع « العملي » في الفلسفة الخلقية معنى آخر مختلف كل الاختلاف عنه في العلوم العملية الأخرى : لأننا هنا يلزأ بحث عن النيات نفسها ، دون أن يكون هناك ما يضمن لنا سلفاً إمكان الوصول إلى معرفة « نوعية » تلك « النيات » . وحين يتناول كل فرد منا : « ما الذي ينبغي لي أن أعمله ؟ » ، فإنه يجد نفسه هنا يلزأ سؤال فريد في نوعه : لأنه مُلزمٌ بالإجابة على هذا السؤال ، إن لم يكن بالفكر في العمل . وليس في وسع أى فرد منا أن يخطو خطوة واحدة في سبيل حياته ، دون أن يكون قد أجاب على هذا السؤال بطريقة أم بأخرى . ولا غرو ، فإنه

ليجد نفسه هنا يلزأ « مطلب » حيوي هام لا بد له من أن يواجهه ، خصوصاً وأن كل كرامة الإنسان ، وكل ما لديه من استقلال ذاتي ، لابد من أن يسهما في تحديد إجابة الفرد الواحد منا على مثل هذا السؤال .<sup>(١)</sup>

...إن الانحراف للمعنى ليقع في ظن الفلاسفة أن الإنسان موجود « نظرياً » ، وكأن كل ما يثير اهتمامه إنما هو الفهم ، والعلم ، والمعرفة ، في حين أن الإنسان أولاً وبالذات موجود « عملي » يهدف إلى تحقيق ذاته ، وإثراء حياته ، والتغيير من عاله وعالم الآخرين . وحتى حين يقوم الإنسان بعملية « إدراك » الأشياء من حوله ، فإن هذه العملية لابد من أن تقترب لديه منذ البداية بفعل « تفضيل » يؤثر بمقتضاه هذا الشيء على ذلك . ومعنى هذا أن الإنسان لا يمكن أن يقف من الأشياء موقف « للرآة » التي تمكس صور الأشياء ، بل هو لابد من أن يشارك في مجرى الأحداث بكل ما لديه من اهتمامات ، وانفعالات ، وقدرة على « التقييم » . ومن هنا فإن « الوجود الأخلاق » ليس مجرد إنسان « عارف » يملك علماً مجرداً بماهيم الخير والشر ، بل هو أيضاً إنسان « عامل » يملك إحساساً موهناً بالقيم ، ويسعى جاهداً في سبيل المشاركة في تحقيقها . وحينما جعل سقراط من « الحكمة » النثل الأعلى للحياة الخلقية ، فإنه لم يكن يعنى بها مجرد « البحث النظري » العرف ، بل كان يعنى بها أيضاً اهتمام الفكر أو التزامه بالحياة على وجه العموم ، سواء أكانت حياته انخاصة أم حياة الآخرين . وهكذا كانت « الحكمة » بمثابة مرادف للذوق الخلقى Moral taste ، وكان « الحكم » هو ذلك الانسان الذى يتمتع بقدرة فاعذة على إدراك ما فى الحياة من « قيم » و « دلالات » . وتبعاً لذلك فقد ذهب سقراط إلى أن « الحكم » هو الرجل الذى يملك عقلية متفتحة لا تنلق عيناها عن أية « قيمة » ، ولا تكف مطلقاً عن رؤية الأشياء والأشخاص دون أن ينكر في الوقت نفسه أن « الحكم » أيضاً هو الرجل الذى لا يكتف

(1) Hartmann : "Ethics", vol. I., Eng. Trans., pp. 32-34.

من الاكتشاف والبحث والتمسك . وهذا هو السبب في أن كل شيء يسهم في زيادة نموه الخلقى ، ويعمل على إثراء القيمة الضمنية لحياته الخاصة . والرجل « الحكيم » أيضاً هو ذلك الإنسان المتعاطف الذى يحرص على فهم الآخرين ، وإن كان يريد أن يفهمهم « من الداخل » ، فهو لا يفتأ يحاول النفاذ إلى « قيمهم » الخاصة ، حتى يحقق لهم ما يصبون إليه من خلاص ، وحرية ، وسعادة .

والواقع أن الكثيرين يستشرون حاجة روحية عميقة إلى « التواصل » مع الآخرين ، حتى يفهمهم الغير ، ويقدرهم ، ويتعاطفوا معهم . وإن المرء ليلتقى في حياته المادية بالعديد من الموجودات ، ولكن قليلون هم أولئك الذين « يراهم » بالمعنى الأخلاقى لهذه الكلمة ، وقليلون هم أولئك الذين يحظون بنظرتنا التعاطفية ( مع العلم بأن « النظرة التعاطفية » هي نظرة « الحب » التى يعرف كيف يقدر القيم ) . وبالتل ، يمكننا أن نقول إن أولئك الذين « برونا » نحن هم أيضاً فئة نادرة ! وآية ذلك أن المواقف البشرية تتلاقى ، ولكن لكى ينزلق السطح على السطح ، بينما تبقى « الأحماق » مطوية ، نائية ، منعزلة ، غير متلامسة ، ثم هى لا تلبث بعد ذلك أن تتفارق وتتباعداً صحيح أنه لا ينبغي لأى شخص أن « يذوب » تماماً فى أى شخص آخر ، أو أن يفقد ذاته نهائياً فى أية ذات أخرى <sup>(١)</sup> ، ولكن من المؤكد أن كل شخص يمنح — فى قرارة نفسه — إلى أن يصبح « صريخاً » من جانب شخص آخر ، بحيث يفهم هذا الشخص ، ويتعاطف معه ويستجيب له ، ويثق فيه سلفاً . — ألسنا نلاحظ أن كل واحد منا يلتقى فى خبرته المادية بالكثير من المواقف والمناسبات التى لا يكون نصيبه فيها سوى الإحمال أو الإعراض ، أو عدم الاهتمام ، أو سوء الفهم ، من جانب الآخرين ؟ وهل يمكن أن تكون فى الحياة

(١) ارجع إلى كتابنا « مشكلة الحب » دار الفكرية ١٩٦٤ ، ص ٢٢٩ — ٢٣٠ .

خيبة أمل أعظم أو أفدح من تلك التي يلقاها الإنسان حين يقدر له أن يمضي فارغاً دون أن يراه أحد، ودون أن يشعر به أحد، وكأنما هو قد أقصى من الحياة لعدم تمتعه بأية قيمة . ؟

## الحكمة الأخلاقية هي نقطة تلاقي النظر والعمل

لقد كان الفلاسفة الأقدمون يتحدثون عن « فلسفة نظرية » تحقق كمال « القوة المائلة » ، و « فلسفة عملية » تحقق كمال « القوة المائلة » ، وكانوا يقولون إنه « ليس يتم أحدهما إلا بالآخر : لأن العلم مبدأ ، والعمل تمام ؛ والمبدأ بلا تمام يكون ضائعاً ، والتمام بلا مبدأ يكون مستحيلاً<sup>(١)</sup> . » والظاهر أن « الحكمة » السقراطية قد بدت للفلاسفة الأقدمين بمثابة تحقيق لوحدة « النظر » و « العمل » : إذ قد وجدوا فيها — من جهة — مظهراً للمعرفة ، والوعى ، والشعور بالذات ، كما وجدوا فيها — من جهة أخرى — تعبيراً عن الفضيلة ، وحب الخير ، والإحساس بالقيم . وقد سبق لنا أن قلنا إن « الحكمة » قد تحولت على أيدي الرومان إلى « حسن خلق » ينطوى على معاني الاستبصار ، والتقدير ، والقدرة على « تذوق القيم » . ولم يكن من الغرابة في شيء — بعد ذلك — أن يصبح « الحكميم » هو « الإنسان المتذوق » الذي يشارك في ملاء الحياة ؛ ويتعاطف مع قيم الآخرين ، ويفتح لكافة « القوى الروحية » الكامنة في أعماق الوجود . وعلى حين أن الكثيرين يحيون ويموتون، دون أن يكونوا قد « رأوا » الآخرين أو قد « أبصروا » مافي الأشياء والأشخاص والمواقف من قيم ومعان ودلالات ، نجد أن الرجل الحكميم هو ذلك الإنسان « المتعاطف » الذي لا يكف عن استخراج ما يكمن في أعماق الغير من « قيم » ، وما تنطوى عليه المواقف الخارجية من

(١) ابن مسكويه : « تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق » طبعة القاهرة ، ١٩٥٩ ، ص ٤٠ - ٤١

« دلالات » . وليس يكفي أن نقول مع بعض الفلاسفة إن « الحكيم » هو ذلك الرجل الذي قد وُجدَ صديقاً للجميع ، أو مُعيناً روحياً للناس أجمعين ، بل لابد من أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن « الحكيم » هو « الرقي الحقيقي » ، أو للرشد الأخلاقي » . ولنا نفى بعملية « إرشاد » الآخرين إقبال كاهلهم بمدد ضخم من المطالب الأخلاقية ، بل نحن نفى بها توجيه الأفراد نحو « القيم الشخصية » الباطنة في ذاتهم ، وهي تلك القيم التي لم يقدر لهم بعد أن يعرفوها أو أن يفهموها . وهنا نحى مهمة الحكيم الأخلاقي فيكون عليه أن « يتبأ » سلفاً بما قد يكون في وسع هؤلاء الأفراد تحقيقه أخلاقياً ، وكأنما هو يمتد بصره — أو بصيرته — إلى ما وراء واقعهم ، لكي يستشرف مثلهم العليا ، ويستطلع ما يبدو حنود خبراتهم الراحة <sup>(١)</sup> .

وهكذا نخلص إلى القول بأن « الحكمة الأخلاقية » هي قطعة تلاقى « النظر » و « العمل » : على اعتبار أن الغاية التي يهدف إليها « النظر الأخلاقي » هي منذ البداية توجيه السلوك وإرشاد الناس إلى فن الحياة ، كأن « العمل الأخلاقي » — بمعناه الصحيح — إنما هو منذ البداية ذلك النشاط الواعي القائم على روية ، وتفكير ، وتمقل ، وتدبر ، واستبصار ، وإحساس بالقيم ، ووزن صحيح للأُمور . فليس عند « الحكيم » نظر بدون عمل ، أو عمل بدون نظر ، بل هناك حياة متكاملة قوامها معرفة الذات ، والإحساس بالقيم ، والمشاركة في ملاء الحياة ، والمساهمة في بناء شخصية الغير . ومن هنا فإن الفلسفة الخلقية لا يمكن أن تكون مجرد « نظر عقلي » يستهدف تعريف الفضيلة أو تحديد ملهية الخير ، بل هي لابد من أن تتخذ طابع « الفلسفة العملية » التي تأخذ على عاتقها مهمة العمل على إيقاظ الحساسية بالقيم لدى الناس ، والمشاركة في تربية الإنسانية بوجه عام ، وهذا لمبادئ الحكمة السقراطية القديمة .

N. Hartmann : "Ethics" vol. II., Moral Values, London, (١)  
1963, Ch. XX, Wisdom, pp. 241 — 242.

## الفصل الثاني

### الأخلاق

بين « النسبية » و « الإطلاق »

قد تكون أول مشكلة تواجه فيلسوف الأخلاق هي مشكلة « المبادئ الأخلاقية » نفسها ، خصوصاً وأن كلمة « المبادئ » تشير في العادة إلى معاني الضرورة ، والسكينة ، والثبات ، والإطلاق . . . والواقع أنه كثيراً ما يقال إن العصر الذي نعيش فيه لم يمتد عصر مبادئ أخلاقية مطلقة ، وقيم أزلية ثابتة ، بل هو قد أصبح عصر مرونة ، وتساهل ، ونسبية . ولاشك أننا إذا ربطنا الظاهرة الأخلاقية بمجلة التغير الاجتماعي ، وإذا سلّمنا مع بعض رجالات الأخلاق والقانون بضرورة اصطناع ضرب من المرونة في الحكم على شتى أنماط السلوك الفردي ، فإننا قد نجد أنفسنا مدفوعين إلى دفع كل القيم الأخلاقية بطابع النسبية . ولكن المشكلة ليست بهذا القدر من السهولة : فإن الدفع بالقيم الأخلاقية جميعاً إلى دوامة التغير والنسبية لن يلبث أن يصيب الحقيقة الخلقية في الصميم ، وبالتالي فإنه لن يلبث أن يؤدي إلى بلبلة الرأي العام الأخلاقي . هذا إلى أننا لو سلّمنا بأن الأخلاق « علم » ، وإذا اعترفنا في الوقت نفسه بأن من شأن كل « علم » أن ينطوي على مجموعة من الحقائق العامة التي تنسم بطابع الصدق ، فلا بد لنا من التسليم بأن « علم الأخلاق » ينطوي على مجموعة من الأحكام الأخلاقية التي لا تصدق بالنسبة إلى فرد واحد بعينه ، بل تصدق بالنسبة إلى الأفراد جميعاً في كل زمان ومكان .<sup>(1)</sup>

(1) William Lillie : "An Introduction to Ethics", London, 1961, University Paperbacks, Methuen, Ch vi, p. 102.

بيد أننا ما نكاد نتحدث عن قواعد أخلاقية مطلقة ، أو أحكام أخلاقية عامة ، حتى يبادر دعاة النسبية إلى الاعتراض على هذه الأخلاق "الفلسفية" المطلقة »  
 يقولون إنها أخلاق واهمة تستند دائماً إلى مبادئ أولية تسلّم بها تسليماً ، دون أن تُعنى نفسها بالبحث في مدى صحتها : فهي تفترض — مثلاً — أن « الطبيعة البشرية واحدة في كل زمان ومكان » ، ومثل هذا الفرض الأول هو الذي يسمح لها بأن تنظر نظراً عقلياً مجرداً إلى مفهوم « الإنسان » بصفة عامة ، وأن تستخلص من ذلك قواعد كلية عامة . وبعبارة أخرى ، فإن الفلاسفة الأخلاقيين يبدؤون بوجود ماهية بشرية ثابتة ، ومن ثم فإنهم يشترعون للإنسانية في جعلتها ، دون أن يقيسوا أى وزن للظروف أو المناسبات أو الأزمنة أو الإمكانيات أو السلالات أو الأفراد . هذا إلى أن هؤلاء الفلاسفة يفترضون أيضاً أن الضمير أو الشعور الخلقى يؤثّر لدى كل فرد منا « كلاً » متسقاً ، تمثل أوامرته المختلفة تطبيقاتاً متنوعة لإلزام أخلاقى واحد . ولكنّ هذين البديهيّين — فيما يقول دعاة النسبية — وهما بادئ الخطأ : لأنه ليس ثمة « إنسان في ذاته » يمكن أن نقيم على أساسه مجموعة من الحقائق الأخلاقية الثابتة التي لا تكون محلّ نزاع أو موضع خلاف . — وقد أثبتت لنا الإثنوجرافيا — فيما يقول أهل الاجتماع — أن للشعوب البدائية أساليب خاصة في الشعور والتفكير والعمل أو السلوك ، وأن هذه الأساليب مختلفة كل الاختلاف عما نأخذ به نحن — مثلاً — في سلوكنا المادى . والواقع أن كل عصر وكل مجتمع إنما يضمن تحت « مفهوم الإنسان » ، إنسان « هذا العصر » أو « هذا المجتمع » ، لا « الإنسان المطلق » أو « الإنسان بصفة عامة » . وإذا كان من الحق أن الرجل اليونانى — قديماً — لم يكن يحسب للرجل البربرى أىّ حساب ، فإن من الحق أيضاً — فيما يقول دور كايم — أن الرجل الأوروبى في أيامنا هذه ما يزال يعتقد أن « الإنسان » هو على وجه التصديق « إنسان هذا المجتمع الغربى المسيحي » .<sup>(١)</sup>

(١) ذكرنا إبراهيم « الأخلاق والمجتمع » ، المكتبة الثقافية ، القاهرة ، ١٩٦٦ ،

## اختلاف الشرائع الأخلاقية: هل هو اختلاف مطلق؟

ونحن لا ننكر أن تاريخ الحضارة البشرية حافل بالشرائع الأخلاقية المختلفة ،  
والمعايير الاجتماعية المتباينة ، ولكننا نلاحظ أن الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة  
قد كشفت لنا عن وجود تقارب كبير بين هذه الشرائع الأخلاقية المختلفة ، على  
العكس مما كان يتوهم رجالات الإثنوجرافيا في القرن للماضي وفي مطلع هذا  
القرن . صحيح أن البشرية — حتى القرن السابع عشر — كانت ترمي في « المبارزة »  
حقاً مشروعاً للفرد ، فكان الرجل يثأر لكرامته أو شرفه عن طريق الانتصار  
على خصمه في هذا الصراع المسلح ، ولكننا — مع ذلك — ما زلنا نسلم بمبدأ  
« الدفاع عن الشرف » أو الكرامة ، على الرغم من أننا قد أصبحنا نستنكر  
— اليوم — فعل « المبارزة » . وقد كانت المرأة الهندية — قديماً — تحرق  
نفسها بعد وفاة زوجها ، لكي ترقد إلى جوار شريكها في كفنه ، ولكننا  
— اليوم — حتى إذا استنكرنا هذه القمعة ، فإننا — مع ذلك — ما زلنا نعدّ  
وفاء الزوجة لزوجها — حياً كان أم ميتاً — فعلاً أخلاقياً له قيمته . وقد تختلف  
الشرائع الأخلاقية في حكمها بحق الرجل البالغ في لزواج من واحدة أو أكثر  
( كأن تصرّح له مثلاً بالزواج من أربع ) ، ولكنها تتفق جميعاً على أنه ليس من  
حق الرجل أن يتزوج أية امرأة شاء في أى وقت شاء . وربما اختلفت الشرائع  
الأخلاقية أيضاً في تحديد « الحالات » التي يكون فيها « الكذب » أهون  
الشرّين ، ولكنها تجتمع — بلا استثناء — على اعتبار « قول الصدق » ،  
في الحالات العادية ، فعلاً أخلاقياً صائباً .

والواقع أن هذا « التفاوت » القائم بين الشرائع الأخلاقية يرجع أولاً  
وبالذات إلى أن هذه الشرائع لا تتل « تهريرات » أو « حياغات » للبداي  
الأخلاقية القصوى ، بل هي مجرد « تطبيقات » لتلك البداي على بعض الظروف



الواقعية لهذا المجتمع أو ذلك . ولا شك أن جماعة الرهبان — حين تطبق « مبدأ  
العمة » — فإنها تطبقه بطريقة مختلفة عن تلك التي تصطنعها الأسرة حين تطبق  
هذا المبدأ في حياتها الماثلية أو علاقاتها الزوجية . وكثيراً ما نحى بعض الموامل  
الحضارية أو التاريخية أو الاجتماعية فتحول بيننا وبين الوقوف على السمات  
المشتركة التي تجمع بين الأنظمة الأخلاقية المختلفة . فإذا أضفنا إلى ذلك أن الشرائع  
الأخلاقية القائمة بالفعل لا تمثل بالضرورة « المعايير الأخلاقية المطلقة » ، أمكننا  
أن نفهم أنها جميعاً شرائع أخلاقية « ناقصة » ، وبالتالي فإن اختلافها ( فيما بينها )  
هو مجرد نتيجة لنقصها . ولكن ، على الرغم من وجود « شرائع أخلاقية »  
متممّة ، وعلى الرغم من وجود « اختلافات » عديدة بين تلك الشرائع ، فليس  
ما يمنع من إمكان قيام « شريعة أخلاقية مطلقة » . وربما كان الأصل في هذا  
الخلافاً المستمر بين فلاسفة الأخلاق حول « المبادئ الأخلاقية » وهل هي نسبية  
أو مطلقة ، وجود خلط مستمر في أذهان السكتيرين بين مبادئ الأخلاق من  
جهة ، وأساليب السلوك من جهة أخرى ، مما أدّى إلى هجز البعض منهم عن  
التمييز بين المبادئ القصوى الثابتة من جهة ، والقواعد النسبية المتغيرة من جهة  
أخرى . والحق أنه مهما يكن من أمر تغيّر الظواهر الأخلاقية ، فإن من المؤكد  
أن الشرائع الأخلاقية لا تمثل مجموعة من القواعد التصفية أو الاعتيادية التي  
لا تخضع لأى منطق ولا تصدر عن أية معقولة ، بل هي مبادئ إنسانية عقلية  
تستند أصولها من قاعدة أولية عامة هي احترام الشخص البشرى ، وتأسيس  
القيم الإنسانية .

## ضرورة التمييز بين « المبادئ الأخلاقية » و « قواعد السلوك »

صحيح أن معظم السلطات الأخلاقية قد لقيت في الأيام الأخيرة الكثير من أسباب الضعف أو الوهن أو الانحلال ، فأصبح الناس يميلون إلى اعتبار « الأخلاق » مجرد مجموعة من « المواضع » النسبية المتغيرة ، ولكن هذه « الظاهرة المضارة » التي عملت على انتشار الرأي القائل بالنسبية لا تمنعنا من التمييز بين مبادئ الأخلاق وقواعد السلوك . والواقع أن ميل الكثيرين إلى اصطناع « خط المقاومة الأقل » قد أفضى بهم إلى القول بأنه ليس ثمة « معايير » على الإطلاق ، وأنه ليس هناك بالتالي « خير في ذاته » أو « شرف في ذاته » . ثم جاء عجز البعض عن التمييز بين المبادئ الثابتة الكامنة والتعبيرات المتغيرة عن تلك المبادئ ، فدفع بهم إلى العمل على اجتذاب مشقة التفكير في الأمور لحسابهم انخاص ، ومن ثم فقد أدى بهم إلى خلع قيمة مطلقة على بعض العادات الجمعية أو الأساليب العامة في التصرف ، دون أن يفتنوا إلى أن أمثال هذه العادات والأنماط من السلوك لا تملك سوى شرعية نسبية . ولكن فلاسفة الأخلاق لم يلبثوا أن أدركوا خطورة هذا المسلك ، فراحوا يدعون المربين والمصلحين إلى مساعدة النشء على إدراك المبادئ التي تكمن من وراء قواعد السلوك ، حتى يفتن أبناء الجيل الحاضر إلى وجود « قوانين أخلاقية مطلقة » تكمن من وراء شتى المواضع الاجتماعية المتغيرة . ولعل هذا ما عنده أحد فلاسفة الأخلاق حينما كتب يقول : « إنه لا بد للقائمين على شئون التربية من الأخذ بيد النشء من أجل مساعدتهم على التمييز بين السلوك التي يمكن — بل يجب — أن تتغير بتغير الظروف (وهي تلك القواعد التي تقول عنها إنها نسبية) ، وبين تلك المبادئ التي — إن صدقت — فلا بد من أن تصدق في كل زمان ومكان »<sup>(١)</sup> .

(١) ذكرها إبراهيم : « عود إلى مشكلات الأخلاق » ، مقال منشور بمجلة « الفكر

الحاضر » ، العدد ٢٢ أكتوبر ١٩٦٧ ، ص ١٢ - ١٧ .

## دور الانفعالات، في تأكيد «نسية» الأخلاق...

ويصور دعاة «النسية» إلى الاعتراض فيقولون إن الأحكام الأخلاقية — في جوهرها — أحكام وجدانية تستند إلى العواطف، وترتكز على الانفعالات، فهي بطبيعتها أحكام نسبية تختلف من فرد إلى آخر، إن لم نقل بأنها تختلف لدى الفرد الواحد باختلاف حالاته الوجدانية. وأصحاب هذا الرأي يؤكدون — مع العلامة الإنجليزى وسترمارك : Westermarck — أن «الانفعالات» هي المصدر الحقيقي لمعظم أحكامنا الأخلاقية، بدليل أن عواطف الاستهجان أو الاستصحاء هي الأصل في الكثير من «الأحكام الأخلاقية» التي ندفع بها أفعال الناس. وهم يسوقون لذلك مثلاً فيقولون إننا حينما نفضب من أحد أصحابنا، فإننا قد نجد أنفسنا مدفوعين إلى إدانة أفعاله الشريرة. صحيح أن صديقنا نفسه قد يكون هو المستول بالفعل عن تلك التصرفات، كما أن هذه التصرفات نفسها قد تكون سيئة، ولكن من المؤكد أن «غضبنا» قد كان بمثابة المناسبة التي أتاحت لنا الفرصة لاكتشاف «سوء» تلك الأفعال، أو «ردائها»...

بيد أن كل ما يستطيع دعاة هذا الرأي إثباته — في أمثال هذه الحالات — هو أن الانفعالات تمثل شرطاً سيكولوجياً يعمد علينا — بدونه — إصدار بعض أحكامنا الأخلاقية. ومعنى هذا أننا إذا لم نستشعر انفعال «الاستصحاء» نحو بعض الأفعال، فإننا قد نجد أنفسنا — سيكولوجياً — عاجزين عن الحكم على تلك الأفعال بأنها «حسنة» أو «خيرة». ولكن، إذا صح ما يقوله أحد الباحثين من أن «التنفس» شرط ضروري (من الناحية الفسيولوجية) لقيام بعملية إصدار الأحكام الأخلاقية، فهل يكون من حقنا — لهذا السبب — أن نقرر، أن الأحكام الأخلاقية أحكام تنصب على «التنفس»؟ وإذن أفلا يمكننا أن نقول إن الأحكام الأخلاقية لا تمثل أحكاماً تنصب على الانفعالات، أو تدور

(١ - الفلسفة)

حول العواطف ، وبالتالي فإنها لا تشارك بالضرورة في « الطابع للغير » الذي تتميز به الانفعالات والعواطف<sup>(١)</sup> ؟

على أننا حتى لو سلمنا — مع بعض أصحاب هذا الرأي — بأن الأحكام الأخلاقية أحكام وجدانية ترتكز على العواطف وتستند إلى الانفعالات ، فإن هذا الرأي لا يدفعنا بالضرورة إلى اعتبار الأحكام الأخلاقية مجرد أحكام نسبية . وآية ذلك أن الكثير من فلاسفة الأخلاق — وعلى رأسهم ماكس شرونيقولاى هارتمان — قد أثبتوا لنا « الطابع الأولي المطلق » لأحكامنا الأخلاقية ، على الرغم من اعتراضهم في الوقت نفسه بالصيغة الوجدانية المميزة لتلك الأحكام . ولعل هذا ما عبر عنه ماكس شاربينهايم كالتالي : « إننا حتى لو نظرنا إلى المظهر الوجداني للحياة النفسية — ألا وهو ذلك المظهر الذي يتمثل في انفعالنا ، وتفضيلنا ، وحبنا وكرهنا ، ومشيتنا . . . إلخ — لوجدنا أن لهذا المظهر الانفعالي نفسه طابعاً أولياً Aprioristic أصيلاً ، لا يمكن اعتباره مستقلاً من دائرة الفكر ، ولا بد لفلاسفة الأخلاق من قبوله على حدة باعتباره مستقلاً تماماً عن دائرة المنطق . والواقع أن ثمة نظاماً قَلْبِيَّاً *Ordre du coeur* هو بطبيعته فطريٌّ أوليٌّ ؛ وقد أصاب بليزيسكال Blaise Pascal حيناً أطلق عليه اسم « منطق القلب » : *Logique du coeur*<sup>(٢)</sup> ومعنى هذا أن إحساسنا بالقيم (والقيم الأخلاقية بصفة خاصة) إحساس أولي يسبق عما يصح تسميته باسم « العنصر الوجداني الأولي » *The Emotional Apriori* . وليس هذا العنصر الوجداني الأولي مجرد « عاطفة » . هوائية متقلبة ، بل هو نشاط انفعالي حُدسي ندرك بمقتضاه « القيم » ، ونستطيع عن طريقه معرفة الخير والشر . ومعنى هذا أن كل « تفضيل أخلاق » يقوم به

Cf. A. C. Ewing : "Subjectivism and Naturalism in Ethics" article in *"Mind"*, Vol. LIII., 1944, p. 139.

Ch. N. Hartmann : *"Ethics"*, Vol I., Allen & Unwin, (٢) 1958, p. 177.

إنما هو تفضيل حدسيّ أولى يستند إلى حساسية وجدانية بالقيم . فليست الأفعال الأخلاقية أمثالاََ عرفانية Cognitive تركّز على المعرفة العقلية ، بل هي أفعال وجدانية تستند إلى ضرب من الوعي الأولى أو الحساسية النظرية بالقيم . ومن هنا فإنه قد لا يكون ثمة تعارض بين نسبة طابع وجداني إلى الأفعال الأخلاقية ، وبين القول بأن للقيم الأخلاقية طابعاً أولياً مطلقاً .

## الوضعيون المناطقة

### ينكرون أصلاً وجود « أحكام أخلاقية » . . .

وهنا يبيء فلاسفة الوضعية للمنطقية — من أمثال كارناب Carnap وآير Ayer — لا ينفكروا الطابع المطلق للأحكام الأخلاقية ، بل ليقرروا أنه ليس ثمة « قضايا أخلاقية » أصلاً ! والحق أن الفلسفة الأخلاقية التقليدية — فيما يقول كارناب — لا تنطوي على أي بحث في الواقع ، بل هي بحث مزعوم فيما هو خير وما هو شر ، أهني فيما يصح عمله وما يميّز عمله . ولو أننا نظرنا إلى « العبارات الأخلاقية » على أنها « قضايا » ، لكان علينا أن نقول إننا هنا يلزاه « قضايا زائفة » لا تعبر عن أي شيء قابل للتحقق تجريبياً . والحق أننا هنا يلزاه أقاويل لا تعبر إلا عن بعض الرغبات أو الأوامر أو الوصايا . فالعبارة الأخلاقية التي نقول — مثلاً — « إن القتل جريمة » لا تزيد عن كونها مجرد « وصية » أو « أمر » يشبه قولنا : « لا تقتل » . صحيح أننا هنا بصدد وصية مستترة ، ولكننا لا نستطيع أن نقول — بأية حال — إننا هنا بصدد قضية منطقية تقبل الصدق أو الكذب . وعلى حين أن الأوامر لا يمكن أن تمتد صادقة أو كاذبة ، وبالتالي فإنها لا تمثل « قضايا » أصلاً ، نجد أن فلاسفة الأخلاق قد توهموا أن أحكام القيمة هي قضايا حقيقية ، فراحوا يجهدون أنفسهم بالبرهنة على صدقها أو كذبها . وفات هؤلاء أن أي « حكم قيمة » لا يزيد عن كونه وصية أو « أمراً » مستتراً

خلف صيغة لنوعية خذعة ! ومعنى هذا أن العبارات الأخلاقية لا تقرر شيئاً ، ولا تشير إلى أى شيء ، فلا سبيل إذن إلى تقديم أى برهان إثبات أو برهان نفي ، إن على محتمل أم على كذبها .<sup>(١)</sup> ويعنى فلاسفة الوضعية المنطقية إلى حد أبعد من ذلك فيقولون إن « الأحكام الأخلاقية » هي مجرد تعبيرات عن بعض المواطنين أو الانفعالات . فليس لقضايا الأخلاق أى معنى نظري أو عرفاني ، بل هي أوامر أو وصايا عامرة بالشحنات الوجدانية أو العاطفية . ويضرب لنا آير مثلاً لذلك فيقول : « إنني حينما أقول لأحدهم : « إنك قد أخطأت حين سرت هذا المال » ، فإنني لا أقرر شيئاً أكثر مما لو أنني قلت له : « إنك قد سرت هذا المال » . وحين أضفتُ إلى ذلك أن هذا الفعل خاطئ ، فإنني لم أخبر بشيء جديد عن ذلك الفعل ، بل كل ما هنالك أنني قد أظهرتُ بوضوح استهجانى له . وهذا ما كان في وسعي أن أفعله ، لو أنني اقتصرْتُ على مجابته بقولي : « إنك قد سرت هذا المال » ، مستخدماً في قولي لمجة الاستهجان أو الاستنكار ، أو لو أنني اقتصرْتُ على كتابة هذه الجملة مع إضافة بعض علامات تعجب إليها »<sup>(٢)</sup>

من هذا نرى أن فلاسفة الوضعية المنطقية يرفضون « الأحكام الأخلاقية » رفضاً باتاً : لأنهم يرون من جهة أنها لا تنطوي على ألقاظ تشير إلى أشياء يمكن إدراكها عن طريق الحواس في نطاق التجربة المباشرة ، ولأنهم يلاحظون من جهة أخرى أنها تستخدم « مفاهيم » غامضة لاتقبل التحليل ، ولا يمكن ردّها إلى عناصر قبل للملاحظة المباشرة . ومهما يكن من أمر تلك الاختلافات التي قد

R. Carnap : "Philosophy and Logical Syntax", London, (١) 1935, pp. 24 — 25.

واظر أيضاً كتابنا : « دراسات في الفلسفة المعاصرة »

الجزء الأول ، مكتبة مصر ، ١٩٦٨ ، ص ٢٩٢ — ٢٩٣

Ayer : "Language , Truth and Logic", 1946, 2d ed., (٢)

p. 107.

تتصل بين فلاسفة الوضعية المنطقية في تفسيرهم لنوعية « الأحكام الأخلاقية » ،  
فإننا نجدهم يجمعون على القول بأن الأحكام الأخلاقية لا تزيد عن كونها مجرد  
« توصيات » أو « رغبات » أو عبارات تعجب !!

... الرد على حجج فلاسفة « الوضعية المنطقية » ...

ولكن ، هل من الحق أننى عندما أقول عن أى فعل ما من الأفعال إنه  
« صائب » ، فإننى لا أعنى بذلك سوى أننى « أحب » هذا الفعل ؟ الواقع — كما  
لاحظ مينوچ — أنه لا بد لنا هنا من التمييز بين أمرين : الحالة الذهنية لذلك  
الذى يصدر الحكم ، والوضوع الذى تنصب عليه تلك الحالة الذهنية .<sup>(١)</sup> صحيح  
أننى عندما أقول : « إن هذا الرجل يستحق الشق » ، فإننى بكل تأكيد أعبر  
عن حالتى الذهنية أو موقفى الوجدانى ، ولكن من المؤكد فى الوقت نفسه أن  
« معنى » عبارتى هو بمثابة « واقعة » محتمل الصدق أو الكذب ، بغض النظر  
من موقفى الوجدانى منها . — ولئن يكن من الحق أننى عندما أقول عن أى فعل  
من الأفعال إنه « فل صائب » أو « مشروع » ، فإننى بذلك أعبر عن حالتى  
التي تحمل معنى « الاستحسان الخلقى » ، أو « القبول » ، أو « الموافقة » ،  
ولكن من الحق أيضاً أن « شرعية » الحكم الذى أصدره فى هذه الحالة  
لا تتوقف على ما ينطوى عليه من « تعبير » ، بل على ما يشتمل عليه من « معنى »  
( وهو « للمنى » الذى لا بد لقومه من الرجوع إلى بعض القرائن الموضوعية ) .  
ولو كانت الأحكام الأخلاقية مجرد تميزات وجدانية عن الاستحسان ، أو  
« الاستهجان » ، لما كان هناك موضع للفصل فى القضايا الأخلاقية التى يختلف  
حولها الناس لأننا عندئذ لن نكون إلا بصدده « أمرجة مختلفة » لا مجال للتفصيل  
بينها . ولكن أحداً منا لا يمكن أن يسم بأنه لو قال شخص « إن قول الكذب

أفضل دائماً من قول الصدق » ، لما كان في وسعنا مطلقاً أن نثبت خطأ هذا القول عن طريق الحجّة أو الدليل .

والواقع أن الرجل المادى حين يتساءل عن صواب أى فعل أو خطأه ، فإنه لا يريد من وراء هذا التساؤل الوقوف على رغباته أو التمرّف على مشاعره ، بل هو يريد أن يعرف شيئاً عن طبيعة الفعل نفسه ، وبالتالي فإنه يريد الوصول إلى « حكم أخلاق » . ولو كانت « العبارات الأخلاقية » مجرد « توصيات » أو « رغبات » أو « عبارات تعجب » ، لما كان هناك موضع لإثارة أية مناقشة أخلاقية ، وبالتالي لما كان هناك « تناقض » حقيقى بين قولك بأن هذا الفعل خطأ ، وقولى بأنه صواب ! وحين يقول بعض فلاسفة الوضعية للمنطقية إن الأحكام الأخلاقية هى مجرد « أوامر » أو « وصايا » ، فإنهم ينسون أو يتناسون أننا كثيراً ما نصدر أحكاماً أخلاقية على بعض الأحداث الماضية ، كأن نقول — مثلاً — « لقد أخطأ بروتس حينما قتل قيصر » .<sup>(١)</sup>

وأما القول بأن كل « الأحكام الأخلاقية » زائفة ، أو بأنها جميعاً لا تقبل الإثبات ، فهو قول خطير لا يد حتماً من أن يفضى إلى نزع ارتيابية أو شكية مطابقة . وحسبنا أن نرجع إلى الحياة اليومية العادية ، لنعلم أن أشد الناس ارتياباً في صحة الأحكام الأخلاقية لابد من أن يسلم معنا بأن ثمة أفضالاً — مثل قول الصدق — تمتد بالضرورة « صائبة » وأن ثمة أفضالاً أخرى — كالقتل — تمتد بالضرورة أفضالاً « خاطئة » . ولو أننا أنكرنا على أمثال هذه الأحكام الأخلاقية العامة كل « شرعية » : Validity ، لكان في هذا الإنكار انقياس تام على القدرة العقلية لدى الإنسان ، وكأن البشر عاجزون تماماً عن إصدار أية أحكام أخلاقية مقبولة .

William Lillie : "An Introduction to Ethica", 1961, (١)  
pp, 108-9.



## أدلة أخرى على وجود معايير أخلاقية مطلقة...

وهنا قد يقال إن التاريخ نفسه شاهدٌ على تعدد الشرائع الأخلاقية ، فلا مجال للحدث عن « أخلاق مطلقة » تكون صادقة في كل زمانٍ ومكان . وردنا على هذا الاعتراض أنه لو سلمنا باستحالة وجود « معايير أخلاقية مطلقة » ، لكان علينا أن نرفض إمكانية تفضيل المرء لأية شريعة أخلاقية أخرى على شريعته هو الخاصة ، في حين أن التجربة تشهد بأننا قد نوازن بين الشرائع الأخلاقية المختلفة ، لكي نفضل واحدة منها على غيرها . ولو أننا أخذنا بالرأى القائل بأنه ليس ثمة معيار أخلاق مطلق ، لما كان من حقنا عندئذ أن نصدم مثل هذا الحكم ، لأنه لن يكون هناك — في مثل هذه الحالة — أى أساس نستند إليه للمقارنة بين أية شريعتين أخلاقيتين . وأما إذا قيل إننا نفضل في العادة تلك الشرائع الأخلاقية التي تقترب ( إن في كثير أو قليل ) من شريعتنا الأخلاقية الخاصة ، فقد يكون في وصفتنا أن نرد على هذا الاعتراض بأن نقول إن هناك أناساً كثيرين يفضلون على شريعة مجتمعتهم الأخلاقية ، شرائع أخرى قديمة أو حديثة . ومهما يكن من أمر مزاعم دعاة « النسبية » ، فإن من المؤكد أننا جميعاً نفضل شرائع المجتمعات الراقية ( كالمجتمع الرواقى ، أو المجتمع المسيحى أو المجتمع الإسلامى مثلاً ) على شرائع القبائل البدائية ( كبعض الشائعات المتخلفة من أسكلة الصوم البشرية مثلاً ) .

ولو لم يكن هناك « امتياز خلقى » أو « أفضلية حضارية » لبعض الشرائع الخلقية على بعضها الآخر ، لما كان هناك موضع للحدث عن « تقديم أخلاق » أو « تأخر أخلاق » . وأما إذا قيل إنه ليس هناك بالفعل أى « تقدم أخلاقى » ، وإنه لا يمكن اعتبار أية شريعة خلقية أفضل من أية شريعة خلقية أخرى ، فإن مثل هذا القول لابد من أن يفنى بالضرورة إلى القضاء على كل « جهد خلقى » ، لأن مثل هذا الجهد لن يكون عندئذ سوى عبث لا طائل منه . ولو كان كل ما تتطلبه « الأخلاق » من « الفرد » أن يظل مخلصاً للشريعة الأخلاقية التي ينادى بها مجتمعه ، أو البادية الأخلاقية التي يدعو إليها بنو قومه ، لكان على الفرد أن يقيد نفسه بنظام أخلاق قد

لا يرى فيه أى سمو أخلاق ، خصوصاً إذا كان هذا النظام أدخل في باب « الخضوع للأهواء والشهوات » منه في باب « التضحية والسمى نحو تحقيق بعض المثل العليا . . . » . وفضلاً عن هذا وذاك ، فإن النتيجة المنطقية التي لا بد من أن تفضى إليها حتماً نظرية « النسبية الأخلاقية » هي أنه لن يكون ثمة إنسان أفضل من أى إنسان آخر ، مادام لكل إنسان منظوره الأخلاق الخاص ، أو نظره الأخلاقية الخاصة ( مهما يكن من غرضها ) ، وهي تلك « النظرة » التي تحدد أفضاله ، وتعين سلوكه . وآية ذلك أنه لو استوت كل الشرائع ، لما كان هناك ما يبرر حكماً على الرجل الشرير الذي يسىء إلى مجتمعه ويلحق الأذى بأقرانه ، بأنه « أدنى أخلاقياً » من الرجل الذي يحب مجتمعه ويخلص في خدمته . . الخ . والواقع أن من شأن « النسبية » أن تنسحب أيضاً على الأفراد ( لا على الجماعات وحدها ) ، وبالتالي فإنها لا بد من أن تفضى في خاتمة اللطاف إلى القضاء نهائياً على شتى « المعايير »<sup>(١)</sup> . Standards

### الأخلاق بين « التعدد » و « الوحدة » . . .

ولكن « دماء » النسبية « يودون إلى الاعتراض فيقولون إن كل الدلائل شاعذة على تعدد الشرائع الأخلاقية ، دون أن يكون في إمكاننا اكتشاف أية « وحدة » حقيقية بين كل تلك الاتجاهات الأخلاقية المتباينة ، وبالتالي فإنه ليس ما يشهد بوجود حقيقة أخلاقية مطلقة . والحق أننا نعودنا إلى التاريخ ، لوجدنا أن هناك أخلاق شجاعة وأخلاق طاعة ، كما أن هناك أخلاق كبرياء وأخلاق تواضع ، فضلاً عن أن هناك أيضاً أخلاق قوة ، وأخلاق جمال ، وأخلاق مقدرة إرادية ، وأخلاق شهامة ، وأخلاق وفاء ، وأخلاق تعاطف . . الخ . وكل هذه الاتجاهات الأخلاقية — وغيرها كثير — إنما هي الدليل القاطع على أن البشرية لم تعرف يوماً « وصايا أخلاقية مطلقة » أو « معايير أخلاقية ثابتة » . ونحن لا ننكر قيام

Cf. A. C. Ewing : "Definition of Good," Chapters 1 & 2. (١)

هذا التعدد الأخلاقي، ويرجع البشري كله، ولكفنا نلاحظ أن كل شريعتين هذه للشرائع الأخلاقية المتباينة كانت تنظر إلى نفسها على أنها « الحقيقة الأخلاقية المطلقة ». والظاهر أن الإنسان حين يخضع لأوامر أية شريعة أخلاقية فإنه ينظر إليها في العادة على أنها « وصايا مطلقة »، بحيث إنه قد يكون في وسعنا أن نقول إن أية أخلاق عملية سائدة لا يمكن أن تلقى قبولا اللهم إلا إذا كان ثمة « اعتقاد حيوي » لدى الأفراد بأنها تمثل الأخلاق المطلقة. ولكن ليس ثمة ما يمنع — فيما يقول الفيلسوف الألماني المعاصر هارتمان — من أن نحى الأخلاق الفلسفية، فضاوول التمييز — على وجه الصديد — بين الحقيقة الأخلاقية المطلقة من جهة، وبين التطبيقات الأخلاقية النسبية (التي تمثل في شق الشرائع الأخلاقية) من جهة أخرى. وحين تحاول الأخلاق الفلسفية الكشف عن ماهية « الخير » بصفة عامة، أو دلالة « القيمة الأخلاقية » على وجه العموم، فإنها لا تنكر عندئذ وجود اختلافات كبرى بين الشرائع الأخلاقية للتعدّد، بل هي تقتصر على السعى نحو إدراك تلك « الأخلاق المحضة » : Pure ethics التي تشارك فيها كل تلك الشرائع الأخلاقية المختلفة<sup>(١)</sup>.

ومعنى هذا أن فكرة الوحدة الأخلاقية متضمنة منذ البداية في تلك الكثرة الماثلة من المذاهب الأخلاقية، ولكن لا على صورة « عنصر » مشترك يقوم جنبا إلى جنب مع عناصر أخرى كثيرة، بل على صورة « حدس أخلاقي أوّلي Apriori يتر عن توافر « الحقيقة الأخلاقية المطلقة » في كل مذهب من المذاهب الأخلاقية (مهما يبدو لنا هذا للذهب متطوّفاً، أو قاصراً، أو ناقصاً... إلخ).

والواقع أنه ليس من حق « الأخلاق الفلسفية » أن تحف موقف العداء أو عدم الاكتراث من أى اتجاه أخلاقي — كأننا ما كان — وذلك لأن فيلسوف الأخلاق

N. Hartmann : "Ethics", Volume One, Moral Phenomena, (١)  
English Translation by S. Coit, London, 1958, pp. 74—75.

لا يمكن أن يقع نفسه في أى نزاع أخلاقى (كطرف من الأطراف) ، بل هو لابد من أن يعلو بنفسه فوق مستوى الأطراف المتنازعة ، حتى يتمكن من الوصول إلى الوحدة الأخلاقية الصحيحة التى هى - بطبيعتها - فيها وراء كل تلك الكثرة الهائلة من الاتجاهات الأخلاقية المتصارعة . وليس أعرف من الفلاسف بضروب التناقض التى طالما قامت ( وما زالت تقوم ) بين للذاهب الأخلاقية المتعارضة ، ولكن من المؤكد أن مهمة فيلسوف الأخلاق - على وجه التعديد - إنما تنحصر فى العمل على التماس الوحدة الكامنة وراء الكثرة ؛ وليست هذه «الوحدة» سوى «الحقيقة الأخلاقية المطلقة» التى تشارك فيها كل تلك الاتجاهات الأخلاقية للتباينة .

وقد نتساءل عن السرّ فى تعارض كل تلك الاتجاهات الأخلاقية المتنوعة ، ولكننا لن نلبث أن نتحقق من أن لكل منها غاية أخلاقية معينة تهدف إليها ، وتعمل جاهدة فى سبيل بلوغها ، دون أن يكون فى وسعها التحول عن مطلبها الأخلاقى الأساسى ، اللهم إلا إذا تنكرت لنفسها وخرجت على شريعتها الأصلية . ومعنى هذا أنه لابد لكل أخلاق من أن تشقّ لنفسها طريقاً لا تمجد عنه ، لأن كل كيائها رهنٌ بهذا الاتجاه الخاص الذى تتخذة لنفسها . وكما أنه ليس فى استطاعة الكائن البشرى أن يمضى فى اتجاهين مختلفين فى وقت واحد : لأنه لابد من أن يحد نفسه مضطراً إلى اختيار واحد منها دون الآخر ، فكذلك ليس فى استطاعة أى فاعل أخلاق أن يعمل فى سبيل غايتين مختلفتين فى وقت واحد ، بل لابد له من اختيار إحداها دون الأخرى . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن السعى الأخلاقى يستلزم وحدة الهدف ، وإلا لوقع المرء صريعاً للتشتت والتفرّق والتفكك النفسانى . وآية ذلك أن تمدّد الأهداف لابد من أن يضئع على المرء وحدته الأصلية ، فلا يلبث الإنسان أن يحد نفسه موزّعاً ، مقسّماً ، ضائعاً مشلولاً ، خائر القوى . ولعلّ هذا ما عناه هارتمان حيناً قال : « إن وحدة

الهدف تمثل مطلباً أساسياً للحياة الأخلاقية . . . ومن هنا يمكننا أن نضم لماذا يقوم التضارب بالضرورة بين الاتجاهات الأخلاقية المختلفة ، ولماذا تتخذ المايير الوضعية وشتى النماذج الأخلاقية المختلفة طابع الأنظمة المتصارعة والأنماط المتناقضة والحق أنه ما دامت « وحدة الناية » مُسَلِّمة تتطلبها الحياة ، ويستلزمها السلوك ، فيستلزم الفاعل الأخلاقى مُلزماً باتساج « مسلك أخلاقى » مُعَيَّن —دون سواء— وستبقى الأخلاق العملية مسرحاً أليماً لتناقض «الغايات الأخلاقية» : *Moral ends*

يبد أن فيلسوف الأخلاق لابد من أن يجد نفسه مضطراً إلى التساؤل عما إذا كان التناقض هو الكلمة الأخيرة في دراما « الغايات الأخلاقية » أو ما إذا كان في الإمكان الاهتداء إلى علاقات ، وارتباطات ، وشائج ، تجمع — بشكل ما من الأشكال — بين قيم البشر ومعاييرهم ومعنى هذا أن من حق الفيلسوف أن يتساءل : هل من الصحيح أن الشرائع الأخلاقية هي على هذا النحو من التباين والتناقض ، أم أنّ في الإمكان العثور على « حلقات اتصال » فيما بينها ، و« مظاهر ارتباط » تكشف عن « غطاء تلاقى » تجمع بينها ؟ وحقى لو افترضنا أن ليس ثمة وحدة ( بمعنى الكلمة ) تضم في رحابها كل تلك السكثرة الماثلة من « الغايات الأخلاقية » ، فقد يكون من حق فيلسوف الأخلاق أن يحاول الاهتداء إلى تنظيم تدريجي للغايات ، أو سلم طبقى من القيم ، حتى يقف على طبيعة العلاقات التى تجمع بين كل تلك الأهداف أو الغايات . وإذن فإن السؤال الذى لابد لفيلسوف الأخلاق — فيما يقول هارتمان — من أن يجد نفسه مضطراً إلى إشارته هو أولاً وبالتات هذا السؤال : أليس ثمة نظام أو نسق للقيم ؟<sup>(١)</sup>

## القيم الأخلاقية : هل هي نسبية أم مطلقة ؟

إننا لن نستطيع بطبيعة الحال ( في هذه المرحلة الأولى من مراحل بحثنا )  
الإجابة على مثل هذا السؤال ، أو حتى مجرد الترض للبحث فيما قد يطوى  
عليه من إشكال ، وإنما سوف تقتصر في هذا الموضع على إلقاء بعض  
الأضواء على مشكلة « القيم الأخلاقية » من حيث دلالتها الوجودية . ونحن  
نعرف كيف ذهب نيتشه إلى أن القيم مُبدعات بشرية عملت على خلقها بعض  
الاعتبارات الأخلاقية الخاصة ، وكأنَّ القيم « أوهام » أو « أصنام »  
ابعدتها الذات البشرية من العدم ، دون أن يكون لها « أصول » أو « جذور »  
في صميم الحقيقة الموضوعية . والحق أن للقيم « وجودها الخاص » في استقلال تام  
عن « تقياننا » الخاصة ، بدليل أنها تفرض نفسها على كل وجدان بشري ،  
بطريقة أولية حدسية . وقد نحتاج على هذا الرأي بأن نقول — مثلاً — إن الناس  
جميعاً لا يدركون القيم ، أو لا يستطيعون التمييز بينها ، مما يدل على أنها ليست  
مبادئ موضوعية مطلقة ، بل هي مجرد ظواهر ذاتية نسبية ، ولكن من المؤكد  
أن المسئول عن عجز بعض الأشخاص عن إدراك القيم أو التمييز بينها إنما هو  
« المسمى الخلقى » الذى قد يرجع إلى انعدام النضج أو نقص التربية فيهم .  
فالضعف الذى يتسم به بعض الأشخاص من حيث مدى إحساسهم بالقيم ، إنما هو  
ظاهرة سيكولوجية لا يمكن أن تلمن في « موضوعية القيم » . وكما أن بعض  
الأشخاص غير الموهوبين أو غير المدربين — رياضياً — قد يعجزون عن فهم  
أو إدراك بعض المبادئ الرياضية الأساسية ، فإن بعض الأشخاص الذين لم يتلقوا  
التدريب الكافى من التربية الأخلاقية أو الثقافة السيكولوجية قد يعجزون كذلك  
عن التمييز بين القيم . ومن هنا فقد يصح لنا أن نقول إن الإحساس بالقيم يسير  
جنباً إلى جنب مع نضج « ملكة التمييز » لدى الفرد ، ونمو التذرة على الفهم لدى  
البشرية . والحق أن القيم نفسها لا تتغير ، وإنما الذى يتغير هو إدراكنا لها أو نفاذ

بصورتنا إليها . وذلك لأن القيم — بطبيعتها — موضوعية قائمة بذاتها ،  
وأما إدراكنا لها فهو أشبه ما يكون بعملية ذهنية تتغير بتغير الزاوية التي نوجه  
منها أبصارنا إلى تلك القيم ، وتتذبذب وفقاً لتذبذبات حركة « العين الذهنية »  
التي نحاول التقاطها . ويضرب لنا هارتمان مثلاً بالقانون الأخلاقي القائل بمسبة  
القريب ، فيقول إن هذا القانون — في جوهره — قانون مطلق ، فائق للزمان ،  
أزلي أبدي . صحيح أنه قد وجدت عصور لم يكن الإنسان فيها قد عرف بعد هذا  
القانون ، ولكن المسألة عندئذ لم تكن سوى مسألة جهالة أو « عدم نضج  
أخلاقي » *moral immaturity* من جانب البشرية . وما دامت « الحجة » قيمة  
« مطلقة » ، فإن جهل الإنسان بها — في وقت ما من الأوقات — لا يمكن أن  
يقوم دليلاً على « نسبيتها » . ولهذا يقرر هارتمان للأخلاق طابعاً مطلقاً يجعل فيها  
تتسم به « القيم » من كلية ، وضرورة ، وموضوعية ، وآية ذلك أنه إذا نهى للمرء  
القسط الإلزام من التربية الأخلاقية ، فإن إحساسه بالقيم لا بد من أن يمكنه من  
إدراك المبادئ الأخلاقية الأساسية ، وبالتالي فإنه لا بد من أن يصل إلى درجة من  
« النضج النفسي » يستطيع معها تكوين عيان شامل للقيم <sup>(١)</sup> .

---

(١) هارتمان : « المرجع السابق » ، الترجمة الإنجليزية ، الجزء الأول ، ١٩٠٨ ،  
ص ٢٢٨ - ٢٢٩ .

## الفصل الثالث

### الأخلاق بين « الفرد » و « المجتمع »

من بين دعاة « النسبية » في العصر الحديث ، فلاسفة وضعيون اعتبروا « الظواهر الخلقية » مجرد « وقائع اجتماعية » تقبل الوصف ، والتحليل ، والتصنيف ؛ وذهبوا إلى أن لكل شئب من الشعوب أخلاقه الخاصة التي عملت على تحديدها ظروف اجتماعية متعددة . والواقع أن الماديات ، والتقاليد ، والأعراف ، والآداب العامة ، ومعايير الخير والشر ، وأخلاق الطبقات المختلفة ، تمثل « ظواهر وضعية » تقبل للملاحظة ، وتخضع للقياس ، وبالتالي فإن من الممكن دراستها عن طريق استخدام بعض المناهج العلمية الدقيقة . ولعل هذا ما ذهب إليه — مثلاً — أنصار المدرسة الاجتماعية الفرنسية حيناً نظروا إلى « الظاهرة الخلقية » على أنها « واقعة » حتمية ضرورية ، يمكن التعرف على أسبابها بالرجوع إلى الظروف الاجتماعية التي أحاطت بهذا المجتمع أو ذلك ، في هذه الحقبة التاريخية أو تلك . فالظاهرة الخلقية — في نظر علماء الاجتماع الخلقى — « واقعة موضوعية » تتصف بالثبات والضغط والجبرية ، كثيرها من الظواهر الاجتماعية الأخرى ، ولكنها في الوقت نفسه ظاهرة نوعية تمثل في صميم الحياة الجمعية مكانة خاصة لما لها من سلطة وإلزام وقدسية . وليس يكفي أن نقول إن هذه الظاهرة مستقلة عن آراء فلاسفة الأخلاق ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك — فيما يقول أصحاب هذا الاتجاه — أنه ليس في استطاعتنا أن نبث في نفوس أفراد المجتمع الواحد مبادئ أخلاقية جديدة ، مهما يكن من سموها وعلو شأنها ، دون أن نشجع بينهم ضرباً من « التضக்க الاجتماعي » . ومعنى هذا أن « الأخلاق » لا تتمثل بمجموعة من « الأفكار النظرية » التي يضمها الفيلسوف الواحد على النحو الذي يروق له ،



وكأنما هو بشرع للإنسانية فاطبة في كل زمان ومكان ، بل هي عبارة عن دراسة وضعية لتلك القوى الخارجية التي تصل عملها في سلوك الناس ، في هذه البيئة المعينة أو تلك ، وفي هذا العصر المعين أو ذلك . ولهذا يقرر دعاة المدرسة الاجتماعية الفرنسية أن منهج « الأخلاق » لم يعد منهجاً استبطانياً ، أو حدسياً ، أو تأملياً نظرياً ، بل هو قد أصبح منهجاً كئيباً استقرائياً يقوم على الملاحظة والإحصاء . وغير ذلك من المناهج العلمية والموضوعية الدقيقة<sup>(١)</sup> .

### حملة الوجودية على هذه « الأخلاق الوضعية »

وهنا يثور فلاسفة الوجودية على أمثال هذه النزعات الأخلاقية الوضعية ، فيقولون إن أصحاب النزعات الاجتماعية — على اختلاف صورها — يحاولون أن يوفروا على إنسان العصر الحديث مشقة « الاختيار » Option ، وكأن ليس في السلوك لحظة فردية تتوقف على قرار الذات نفسها . وحينما حمل الوجوديون على الطابع الشخصي للأخلاق الفلسفية ، فإنهم في الحقيقة لم يريدوا للسلوك البشري سوى أن يستحيل إلى « ظاهرة موضوعية » تقبل القياس الكئيب . وما دام الإنسان — في نظرهم — لا يخرج عن كونه مجرد « شيء » يُدرَس من الخارج ، أو مجرد « موضوع » يُحدَّد سلوكه تحديداً علمياً ، فإن « الأخلاق » لا يمكن أن تكون إلا علماً لا شخصياً موضوعياً ، ولكن دعاة الأخلاق الوضعية — فيما يقول بعض فلاسفة الوجودية — ينسون أو يتناسون أن للمشكلة الحقيقية هي في أصلها مشكلة شخصية تقوم على ضرورة « الاختيار » التي لا مندوحة عنها ، فنحن جميعاً « ملتزمون » Engagés دائماً في صميم الحاضر ؛ ووجودنا نفسه إنما ينقضي في غمار ذلك الواقع الشخصي الذي لا يكف عن التكون ، والذي يضع مصيرنا الخاص موضع المخاطرة في كل لحظة . وعبثاً يحاول أصحاب النزعة الاجتماعية أن يهيموا بنا

( ٢ ) ارجع إلى كتابنا : « الأخلاق والمجتمع » ، للكتبة الثقافية ، ١٩٦٦ ، ص ٩ - ٢٠

أن نأخذ أنفسنا بقواعد « الجماعة » ، أو أن نعمل على مسايرة « قيم المجتمع » ، فإننا لا نملك سوى أن نفل قريحة للعالم ، وأن نختار بين المعاني العديدة الممكنة للحدث الواحد événement ذلك « المعنى » الذى يتناسب معنا ، أو الذى يجرى على صورتنا ومثالنا . ونحن حين نختار معنى « الحدث » ، فإننا نختار عالمنا ، ونختار أيضاً أنفسنا . وليست شتى المحاولات التى يقوم بها بعض المحدثين من أجل صوغ الأخلاق بالصيغة العلمية سوى مجرد صورة مُقنعة من صور « الحتمية » الصارمة التى تجعل الفرد خاضعاً لمصير سابق محتوم ، بحجة أن « خلاص » الفرد إلا بالاندماج فى نظام عُلوّى يضمن له السلامة الخلقية . وهكذا ينأى أصحاب الأخلاق الوضعية هاك شخص الإنسانى عن مملكة الحرية والاختيار وتقرر المصير ، لىكي يهيموا به — فيما يقوله دعاة الوجودية — أن يسمو بنفسه نحو مستوى « السكينة » الجردة ، حيث يكون فى وسعه أن يتخلص من كل مسئولية .

يبد أن القياسوف الوجودى حين يعم النظر إلى كل تلك المذاهب الأخلاقية الموضوعية ، فإنه لا يملك سوى أن يمدّها مجرد أساليب جديدة للتعبير عن سلوك التملّس أو التفرار أو الهروب evasion . وسواء قلنا بمذهب أخلاقى يعتمد على التنظيم الجماعى ، أم قلنا بأخلاق علمية تستند إلى تحديدات موضوعية ، فإننا فى كلتا الحالتين إنما ننادى بأخلاق مجردة تردّ الجانب الشخصى من الحياة الخلقية إلى « ضمير النائب » ، وتجعل من « الحرية الشخصية » مجرد حقيقة سلبية محضة . ومن هنا فإن السلوك الخلقى لا يلبث أن يستحيل — على يد أصحاب هذه الدعوات — إلى مجرد « تنازل عن الذات » ، وانحياز نحو النظام ، وكأنّ ثمة « نقفاً » جاهزاً من « القيم » ( فيما يقول الوجوديون ) يسكفل بكل شقى المشكلات التى قد تتوزع فى نفس الموجود البشرى . وهكذا تصبح كل مهمة الإنسان أن يندمج فى « نظام عقى » محدّد ، سواء أكان هو « المجتمع » أم « التاريخ » أم « العقل الجمعى » ، لىكى يفسى له عن هذا الطريق أن يكفل لنفسه

أسباب الطمأنينة النفسية والتكامل الروحي . وكان أصحاب الأخلاق الدينية يحاولون أن يظهروا الوجود البشري على أن ثمة « حقيقة متمالية » أو « قوة إلهية » تضمن له سلامة التفكير والسلوك ، نجد أن دعاة « الأخلاق الوضعية » يحاولون أن يوفروا على الإنسان كل استعمال شاق للإرادة أو القدرة على المبادرة Initiative ، لكي يهيبوا به أن يلائم بين سلوكه وبين ما تقتضيه أوضاع الطبيعة ، أو تقاليد الجماعة ، أو معايير الحضارة ؛ وفات هؤلاء وأولئك أن إنكار حق الشخص البشري في التصميم والقرار الحر ، إن هو إلا إنكار للأخلاق نفسها<sup>(١)</sup> .

صحيح أن المجتمع الصناعي الحديث قلما يسمح للإنسان بأن يخل إلى نفسه ، أو أن ينزوي بعيداً عن أفراد « القطيع » ، ولكن الفرد — مع ذلك — بمجرد ما يخلت وراء ظهره أقرانه في العمل أو النادي أو الحزب أو النقابة ، سرعان ما يجد نفسه وحيداً قد خلى بينه وبين ذاته ، فلا يلبث أن يتحقق من أنه مندمج في « موقف » خاص ، منخرط في « لحظة » معينة من لحظات « تاريخه » . وهو قد يشعر عندئذ بأنه ليس في وسعه تماماً أن يسيطر على تلك « اللحظة » ، بل هو بالأحرى مائع لها ، مقيد بها ، مأخوذ في حبالها . . . ومن هنا نلن « المشكلة الخلقية » سرعان ما تنبثق في ذهنه بكل حدتها : إذ يدرك أن بيت الفصيد — بالنسبة إليه — أن يجد لنفسه مخرجاً ؛ ولكنه يفهم في الوقت نفسه أن هذا المخرج لا يمكن أن يكون مجرد « مخرج عقلي » ينحصر في نطاق التفكير ، وكأنما هو بإزاء حل نظري لمشكلة عقلية ، بل هو لا بد أن يكون مخرجاً وجودياً يرتبط بإمكانية الحياة نفسها ، لأن عليه أن يلتصم لجسمه ونفسه فرصة مستقبلة بخاطر

(١) ذكرنا إبراهيم في « مشكلة السلطة » ، دار التلم ، ١٩٦٢ ، الفصل الثامن « بين

الفلسفة والأخلاق » ص ٢١٨

فيها بتحقيق ذاته ، واتساقاً من أنه لا بد له من أن « يوجد » ، على الرغم من كثافة وجوده الواقعي ، وتناقض مطالبة الباطنية<sup>(١)</sup> .

## المشكلة الخلقية — عند الفيلسوف الوجودي —

### مشكلة شخصية

والواقع أننا لو أمعنا النظر إلى « المشكلة الخلقية » — فيما يقول دعاة الوجودية — لوجدنا أنها أولاً وبالذات مشكلة شخصية تنصف بالطابع التاريخي البرامي الذي تنصف به أية خبرة أخرى مُعاشة : *Expérience vécue* . ومهما يفعل فيلسوف الأخلاق التقليدي ، أو عالم الاجتماع الوضعي ، فإنه لن يستطيع أن يضع نفسه موضع الشخص الذي يجد نفسه ملزماً بأن يفصل في مشكلة حياته . وكثيراً ما يعجز الحلال النفسى عن فهم المشكلات الشخصية التي يمانها صرعى القلق والوحدة والوسواس والشعور بالإثم ، لأنه يحاول أن يصب تجاربهم في قوالب جامدة ، أو نصائح مُدّة من ذى قبل . وقد يستطيع عالم الأخلاق الاجتماعية أو صاحب التحليل النفسى أن يقدم لمثل هؤلاء الأشخاص بعض القواعد العامة أو التحديدات الكلية ، ولكنه يخطئ بلا شك لو ظن أنه يستطيع أن يصوغ « الحقيقة الخلقية » أو « السعادة النفسية » في قوالب عامة مجردة تصلح لكل فرد ، وتنطبق على كل حالة . وذلك لأنه ليس ثمة « قانون عام » يصلح لكل المواقف ، بحيث لا يكون على الفرد الواحد سوى أن يستخلص منه بطريقة استنباطية صرفة بعض تمديدات نوعية أو نصائح خاصة لكل حالة فردية . بل إن بعض الفلاسفة الوجوديين ليذهبون إلى حدّ أبعد من ذلك فيقرّرون أن الفيلسوف نفسه ( مثله في ذلك كمثل الحلال النفسى ) لا بد من أن يظل مقيّداً بموقف معين ،

(1) G. Guéroux : "Traité de l' Existence Morale.", Paris, Colin, 1949, pp. 40 — 41.

بميت إنه قلما يستطيع أن يرى الأشياء إلا من وجهة نظره الشخصية الخاصة .  
فليس في وسع الفكر أن يتخّص من تلك الظروف المينة التي تعدد تفكيره الشخصي .  
وليس في وسع الحلال النفس أن يتحرر من تلك النظرة الخاصة التي توجه حكمه  
على الخبرات البشرية ؛ ومن ثم فإن كل تقرير أخلاقى لن يكون — بطبيعة  
الحال — سوى وجهة نظر معينة في الحكم على الأخلاق ، أو طريقة ذاتية خاصة  
في حلّ « المشكلة الخلقية » .

يبد أن الوجوديين لا يقتصرون على القول بأن « الأخلاق » هي أولا  
وبالذات « ظاهرة شخصية » ، بل هم يلتصقون أيضاً على ما لا مائل للتاريخي الدرائي  
من أهمية كبرى في كل أخلاق فردية . فالوجوديون يؤكدون أن الفرد لا يحيا  
في عالم مجرد من كل سياق تاريخي ، بل هو يفصل في مصيره الشخصي وسط  
ظروف لا سبيل له إلى تحديدها بكل دقة . وحين يحقق الفرد « نملاً أخلاقياً » ،  
فإنه إنما يقوم بشرب من الحاضرة في الحاضر والمستقبل ، مستخدماً ما لديه من  
« حرية » في تحقيق بعض إمكانياته . وليست « الحرية » التي يتحدث عنها هؤلاء  
من قبيل « الاستقلال الذاتي » الذي تحدث عنه « كانت » ، وإنما هي حرية  
موجود مجاهد يصل في مشقة وصراع ونوتر ، ويصارع نفسه ، والعالم ،  
والآخرين . وإذا كانت الحرية عند « كانت » تترادف « للعقل للتصير » الذي  
استطاع أن يسيطر على ذاته وعلى الكون ، فإن الحرية عند الوجوديين تساوي  
« الذات المجاهدة » التي تجد نفسها فريسة لنفسها والعالم ، فتعاول جهد طاقتها أن  
تحقق حياتها ، بوصفها « صنعة يدعا » .

وهنا يقرر الفيلسوف الوجودي للماصر جورج جسدورف أن الأخلاق  
الوجودية تقوم على الاعتراف بأولوية صير للتكلم ، وتدمو إلى تأسيس السلوك  
على الحرية الشخصية . وليست « الحرية » — في نظر الفيلسوف الوجودي — حقيقة  
جاهزة معدة من ذي قبل ، أو مجرد « معطى » من مطبات الحسن بل هي

كسب يحصل كل يوم ، دون أن يستحيل يوماً إلى حسيطة ثابتة . ومعنى هذا أن الحرية الحقيقية هي سعى شاق من أجل الانتقال من مملكة « الطبيعة » إلى مملكة « الأخلاق » . ولكن الحرية لا بد من أن تظل ناقصة غير مكتملة ، لأنها دائماً في صيرورة مستمرة ، فضلاً عن أنها مزعزعة تفتقر باستمرار إلى المزيد من الاستقرار . ومع ذلك ، فإن هذه الصيرورة نفسها هي التي تخلف على وجودنا معنى ، كما أن ذلك التزعزع هو الذي يكشف عما لدينا من إمكانيات لا بد من العمل على تحقيقها . وليس من شك في أنها مهمة شاقة بالنسبة إلى الإنسان أن يأخذ على عاتقه حرته الخاصة ، بكل ما تنطوي عليه من شكوك ومخاطر ومغامرات ، فليس من الغرابة في شيء — بعد ذلك — أن تظهر في نطاق الأخلاق محاولات كثيرة من أجل التخلص من تلك الحرية ، سواء أكان ذلك بالخضوع لقانون أخلاقي ، أم بالامتناع لحقيقة إلهية ، أم بإطاعة عقيدة دينية ، أم باحترام ميعار ميتافيزيقي ، أم باعتناق مذهب سياسي ، أم بالاندماج في منظمة حزبية . . الخ . وكل هذه المحاولات إنما تخفي وراءها رغبة ضمنية في الاقتصار على الخضوع والطاعة ، بدلاً من العمل على الابتكار وخلق الذات . ولكن أي أخلاق تهدف إلى القضاء على « الذاتية » ، أو استبعاد « الحرية » ، أو إنكار « الشخص » البشري ، إنما تقضي في النهاية إلى هدم نفسها بنفسها . وآية ذلك أن فلاسفة الأخلاق التقليديين — فيما يقول بعض الوجوديين — حين يتعدون عن « القاعدة » و« القانون » ، واجبات الذات نحو نفسها ، واجباتها نحو المجتمع ، واجباتها نحو الله ، فإنهم في الحقيقة يمزجون « الأخلاق » بضرب من « التقنين » أو « التشريع الاجتماعي » ، وكأن المشكلة الحقيقية هي مجرد مسئولية ، وقواعد ، وجزاءات . ولكن هذا التقنين الأخلاقي لا يصدق إلا بالنسبة إلى « ضمير الغائب » ، فهو لا يتضمن سوى تحديدات خارجية تنصب على سلوك موضوعي صرف ، وكأن كل ما يهدف إليه مثل هذا التشريع القانوني إنما هو صيانة النظام

الاجتماعى ، وضمان سلامة صحة المجتمع . ولكن الأخلاق الفردية لا تجد في مثل هذه المعايير الأخلاقية سوى مجرد ظروف خارجية أو شروط موضوعية ، فهى ترى أن من حقها أن تتخذ بإزائها موقفاً معيناً . وهى تعتمد بالتالى إلى قبولها أو رفضها أو التحايل عليها . وإذن فقد يكون فى وسعنا أن نقول إن القانون أو التشريع لا يحل المشكلة الخلقية ، على الرغم من كل تلك الضمانات الخارجية التى قد يكفلها لسلامة المجتمع . والسبب فى ذلك أن المشكلة الخلقية — على حد تعبير جسدورف — تقف بطبيعتها من كل تحديد خارجى ، أو من كل حتمية اجتماعية ، فهى لا بد من أن تظل قائمة على أشدها ، حتى حين تتوافر إصاعة القانون ، وسائرة القطيع ، ومطابقة السلوك الخارجى لمعايير الحياة الجمعية<sup>(١)</sup> .

وهنا قد يحق لنا أن نسأل : « ولكن » ، إذا كانت المشكلة الخلقية مجرد مشكلة شخصية فردية ، فإذا عسى إذن أن تكون مهمة فيلسوف الأخلاق ؟ ألسنت أناحرأى فى مواجهة مواقف لحسابى الخاص ، وبالاستناد إلى حريقى الذاتية ؟ . وردة الفيلسوف الوجودى على هذا التساؤل أن تدخل فيلسوف الأخلاق لا يتم إلا عن طريق « الاتصال غير المباشر » : بمعنى أن كل مهمته محصورة فى معاونة الناس على الشئور بظروف وجودهم الخاصة ، وتسليط الأضواء أمامهم على ذلك الأفق المئين الذى يتحركون صوبه . فالفيلسوف الأخلاق يمد الناس بالوسائل اللازمة لفهم تلك المواقف الأصلية التى يمدون أنفسهم مندجين فيها ، فضلاً عن أنه يحاول أن يحدد بعض « الثوابت » القائمة فى التجربة ، مع ما يقترن بها من « أساليب » خاصة « فى الحياة » : *Styles de vie* . ولكن الفيلسوف — فى كل هذا — لا يفرض أى حل ، لأنه يعلم علم اليقين أن عناصر هذا المصير الفردى أو ذاك لا بد بالضرورة من أن تغيب عنه . — حقاً أن الفيلسوف قد يستطيع أن

---

(١) ذكرها إبراهيم : « مشكلة الفلسفة » ، دار التلم ، ١٩٦٢ ، الفصل الثامن ،

يقدم لنا عناصر نُمينا على الاهتداء إلى الحل ، كما أنه قد يساعد الذات على تحقيق اختيارها في ضوء معرفة أفضل ، ولكن « اختيار » الذات لا بد من أن يظل اختياراً شخصياً بحثاً ، كما أنه لا بد أيضاً من أن يخضع لمواقفها الذاتية الأصلية ، وإن كان من شأن « الوعي » أو « الاستبصار » أن يزيد من درجة حرية هذا الاختيار ، ومدى شرعية نبعته إليها .

ومها فعل فيلسوف الأخلاق ( فيما يقول دعاء الوجودية ) ، فإن تأثيره لا بد من أن يبقى غير مباشر . وآية ذلك أنه لا يستطيع أن يقضى على إرادة الغير ، أو أن يضع نفسه موضعهم ، بل كل ما يستطيع أن يقوم به هو أن يؤثر فيهم كما تؤثر النماذج البشرية ، والشخصيات الروائية ، والقديسون ، والأبطال ، وكل من يستطيع أن يلعب دوراً خلقياً خطيراً في الحياة العملية الشخصية لبنى البشر . وليس المهم أن يحاكي هؤلاء محاكاة حرفية ، بل المهم أن نستمد من وقائع حياتهم وتصرفاتهم نبراساً نهتدى به ، وإلهاماً نسير في ضوئه ، ورسالة روحية نستوحىها . والشخص الذي يقبل المسيح أو يحاكي محمداً ، لا يمكن أن يكون هو ذلك المعتوه الذي يكرر حركات الواحد منهما أو الآخر بطريقة آلية ، أو يردّد أقوالهما عن ظهر قلب ، بل هو ذلك الشخص الحرّ الذي يبذل جهداً شاقاً في سبيل التعبير بسلوكة العمل بما أظهرته تلك النماذج المثالية من سمو خافي في صميم حياتها العملية . وإذن فإن التأثير الخلقى الذي يصدر دائماً عن أمثال هذه الشخصيات المثالية الكبرى إنما يتخذ طابعاً غير مباشر ، دون أن يكون في ذلك أى قضاء على قوة الابتكار الخلقى لدى الشخصيات التي تستلهمها أو تستوحىها أو تسير على هديها .

وعلى حين أن الفلسفة التقليدية كانت تحاول أن توصلنا إلى أخلاق تصوّرية توكيدية تتكفل بحل كل مشاكلنا في عالم مجرد ، نجد أن الفلسفة الوجودية المعاصرة ترفض أن تجعل للأخلاق ، مهمة العمل على تخليص الإنسان من نفسه ، وحله على تناسي همومه ، بل هي ترى أن مهمة الأخلاق هي على وجه التحديد



العمل على إظهار كل شخص منا على حقيقة موقفه الخاص ، حتى يتسنى له أن يصبح مالكاً لزام نفسه — بحق — . فكل ما تقدمه لنا « الأخلاق الوجودية » هو عناصر (أو مواد) تعين كل فرد منا على تحقيق اختياره الشخصي الذى هو واجبه الخاص . ومادام لكل موجود ذاتى متناقضاته الخاصة ، وأحداثه الدرامية المشخصة ، فإنه هيهات للفيلسوف أن يحل لكل فرد منا مشكلته الخلقية الخاصة . حقا إن فى استطاعة الفيلسوف أن يبين كل فرد منا على استجماع شتات قواه العقلية والوجدانية ، كما أنه قد يساعدنا على تهديد أوهامنا ، ودعم طاقاتنا ، ولكن اختيارنا — وحده — هو الذى سيفصل فى مصيرنا الخلقى ، وبالتالي فإن حل مشكلتنا السلوكية لا بد من أن يبقى رهناً بحريتنا الشخصية .

## ولكن الظاهرة الخلقية

ليست مجرد « ظاهرة فردية » . .

ونحن نوافق الوجوديين على أن « المشكلة الخلقية » لا يمكن أن تحل على المستوى الاجتماعى الصرف : لأننا على ثقة من أن « المجتمع » لا يستطيع أن يحل للفرد كل أزماته النفسية والخلقية ، فضلاً عن أنه لا بد للفرد من أن يواجه مصيره لنفسه وب نفسه . والحق أنه لو كان « المجتمع » قاذراً على هداية سلوكنا ، وتوجيه حريقنا ، لما قامت للمشكلة الخلقية أدنى قائمة ، ولما كان ثمة موضع للحديث عن قيمة أو قيم . بيد أننا نخطئ خطأ جسيماً إذا نظرنا إلى « الظاهرة الخلقية » على أنها مجرد « ظاهرة فردية » لاتهم سوى صاحبها . وآية ذلك أنه ليس ثمة حد فاصل بين « السلوك الخاص » و « السلوك العام » ، بحيث قد يستحيل علينا تماماً أن نقول مع أحد الباحثين : « إن طريقة تصرفى مع ضميرى أمر شخصى بحث لا يهم أحداً سواى ! والسبب فى ذلك أن ما يفعله المرء فى عمر داره يؤثر تأثيراً عميقاً على ما قد يتقدم على فعله فى المجتمع العام . ولنضرب لذلك مثلاً نقول :

إن الشخص الذى يُعَلَّق على نفسه باب غرفته ، لكي يطالع بعض الكتب الخلية ، أو لكي يتأمل بعض الصور الفاتحة ، إنما يتصرف تصرفاً شخصياً بحتاً . ولكن هذا التصرف الشخصى البحت سرعان ما يجعل من صاحبه « عامل فساد ضئى » : بدليل أن مثل هذا الشخص قد يغير كتيبه الخلية أو صوره الفاتحة إلى الآخرين ، فيقتسب بذلك فى إفساد أخلاقهم ، أو هو قد يسلك على الملائك أخلاقياً طامعاً ، نتيجة لتأثره باطلاعه الشخصى الحافى بأسباب الانحراف والانحلال .

وقد يقال إن الشخص الذى يتعاطى الخمر سرراً ، لا يسىء إلى أحد ، اللهم إلا إلى شخصه هو ، ولكن من المؤكد أن الإساءة إلى النفس تتضمن الإساءة إلى الجماعة : لأنها لا تقلل من درجة إقبال الفرد على العمل ، كما تؤثر على مدى مشاركته فى الحياة الجماعية . وليس من شك فى أن الفرد الذى يهمل فى تنمية قواه وترقية طاقاته ، لا يسىء إلى نفسه فحسب ، بل هو يسىء أيضاً إلى الجماعة التى هو عضو فيها . وهذا هو السبب فى أن مذمى الخمر والمخدرات لا بد أن يصعبوا عبثاً ثقيلاً على كاهل الجماعة : مادام من شأن تلك الماديات الضارة التى يمارسونها أن تقلل من درجة مشاركتهم فى الخدمات الاجتماعية ، إن لم تقل بأنها سرعان ما تعزلهم تماماً عن كل نشاط اجتماعى مثمر<sup>(١)</sup> . والواقع أنه مادام السلوك الخلقى للفرد سلوكاً علقياً يتم فى محيط اجتماعى ، فلا يمكن أن تبقى دلالة هذا السلوك دلالة « فردية » بحت ، خصوصاً وأن « الفعل » الذى يحققه « الفرد » سرعان ما ينفصل عن صاحبه لى يصبح مسلماً عائداً تتردد أصدائه لدى الآخرين . وحينما قال أرسطو : « إن ذلك الذى يصجز عن الحياة فى المجتمع ، أو الذى لا يشعر بالحاجة إلى مثل هذه الحياة لأنه مكتفٍ بذاته ، لا بد من أن يكون إما وحشاً أو إلهاً<sup>(٢)</sup> » ،

(١) ذكرنا إبراهيم : « عود إلى مفكلات الأخلاق » ، مقال بمجلة « الفكر المعاصر » ، العدد ٢٢٢ ، أكتوبر سنة ١٩٦٧ ، ص ١٢ ، ص ١٣ .

(2) Aristotle : "Politic", Bk I., Ch.2, (1280 b. 10).

فإنه كان يعنى بهذه العبارة أن : الجماعة هي بمثابة « الجو الطبيعي » لعموم الحياة الأخلاقية لدى الفرد . وليس السلوك الخلقى — فى الحقيقة — مجرد سلوك فردى يحققه صاحبه فى وسط اجتماعى ، بل هو سلوك شخصى تنعكس آثاره على أشخاص غيره من أفراد الجماعة . ولولا هذه « الخلفية الاجتماعية » التى تسكن من وراء أفعال كل فرد منا ، لما كان الوجود البشرى « كائناً أخلاقياً » بمعنى الكلمة ، وبالتالى لما كان فى وسعه التمييز بين الصواب والخطأ أو بين الأفعال الحسنة والأفعال الشريرة . ولعل هذا ما عناء بعض فلاسفة الاجتماع حيناً قالوا « إن الإنسان لم يصبح موجوداً أخلاقياً إلا لأنه استطاع أن يمشى فى جماعة . ولو أننا نجحنا فى القضاء على الحياة الاجتماعية ، لقضينا فى الوقت نفسه على الحياة الخلقية ؛ لأنها عندئذ ستكون غير ذات موضوع <sup>(١)</sup> . »

يبد أننا حتى إذا لم نسلّم مع زعماء المدرسة الاجتماعية الفرنسية بأنه « لا أخلاق بدون مجتمع » ، فإننا لا بد من أن نجد أنفسنا مضطرين إلى الاعتراف بأن « الظاهرة الخلقية » هى بالضرورة قطعة تلتقى « الشعور بالذات » مع « الشعور بالآخرين » . والحق أن من شأن كل خبرة يستشعر فيها المرء ذاته أن توسع من مدى فهمه للآخرين ، كما أن من شأن كل مشاركة يقوم بها المرء فى حياة الآخرين أن توسع من مدى فهمه لنفسه ، وأن تزيد من حدة (أو شدة) خبرته الشخصية الذاتية . وكثيراً ما يكون مجزنا عن فهم نفوسنا أكبر من مجزنا عن فهم الطبيعة الخلقية للآخرين . ولعل هذا هو السبب فى أننا نتعلم — عادة — كيف نفهم أنفسنا بملاحظتنا للآخرين أكثر مما نتعلم كيف نفهم الآخرين بملاحظتنا لأنفسنا . صحيح أن الأمر قد يختلف حيناً تبليغ خبرتنا الأخلاقية درجة أعلى من السم-

(1) Cf. E. Durkheim : "Sociologie et Philosophie", Ch. II., pp. 60 — 64.

أو الترقى ، ولكن الملاحظ بصفة عامة أننا نفهم أنفسنا بملاحظتنا للآخرين ، ومن ثم فإن تقييمنا لأنفسنا يستند في العادة إلى تقييمنا للآخرين . ومعنى هذا أنه ليس في الحياة الخلقية وجود شخصي مُتَلَقٍ على ذاته ، أو شعور ذاتي بمنزل تماماً عن كل شعور آخر ، بل هناك تداخل أولى بين « الذات » و « الآخرين » ، أو بين قطب « الأنا » وقطب « الغير » . وحسبنا أن نرجع إلى صميم حياتنا الخلقية العينية لكي نتحقق من وجود اندماج حقيقي أولى بين هذين القطبين ، بدليل أن للوجود البشري يحيا - منذ نموه أظفاره - في سياق حياة اجتماعية قائمة على التفاعل بين الأشخاص ، وهو ينمو ويتطور في هذا الإطار ، كما أنه ينمى وينبى - في كنفه - كل وعيه الخلقى . وليس هناك موضع للحدث عن أى انفصال أو انقطاع بين هذين القطبين اللذين يتألب منهما نسيج الحياة الخلقية الموجود البشري ، وإنما يجب أن نسلّم منذ البداية بأن الحياة الخلقية للإنسان - مثلها في ذلك كمثل باقي مظاهر حياته الروحية - هي في آن واحد فردية وجماعية . صحيح أن كل فرد منا يحيا أولاً بالذات لحسابه الخاص ، ويحقق طبيعته من خلال حريته الخاصة ، ولكن كل فرد منا أيضاً يقف وجهاً لوجه أمام كل فرد آخر ، في نطاق تلك الوحدة البشرية العميقة التي تجمع بين سائر بنى البشر . وليس في استطاعتنا أن ننكر أن من شأن واقعة « الأنا والأنت » أن تفصل البشر بعضهم عن بعض ، ولكن من شأن هذه الواقعة أيضاً أن تربط بينهم بعضهم وبعض . وليس يكفي أن نقول إن الإنسان وحده هو الذى يعمل ، وإنما يجب أن نقول أيضاً إنه لا يعمل إلا بإزاء إنسان آخر ، مهما كان من أمر الحلاقات المتوسطة التي قد تفصل بينهما . وقد كان التمازج الميتافيزيقي القائم بين « الشخص » و « الشخص » هو السبب الأصيل في قيام علاقات خُلقية حقيقية بين الأشخاص ، وبالتالي فقد ظهرت التصميمات والأفعال الخلقية . ولم يعد من الغرابة في شيء بعد ذلك أن تصبح « الحياة الجماعية » نفسها بمثابة « مرجع أخلاق » : إذ أصبح من

معايير السلوك الخلقى ألا يكون سلوكاً فردياً يرتد إلى صاحبه وحده ، بل أن يكون سلوكاً عاماً لا تلبث آثاره أن تمتد أيضاً إلى الآخرين . وهكذا أصبح الاستقطاب القائم بين « الأنا » و « الأنت » تعبيراً عن ضرورة الربط بين « الأنانية » أو « الأثرة » من جهة ، و « الغيرية » أو « الإيثار » من جهة أخرى .

### « أخلاق » الأنانية ، وأخلاق « الغيرية » ...

وهنا قد يحق لنا أن نتوقف وقفة قصيرة عند هذا الصراع للذهبي الذى طالما قام بين أنصار مذهب « الأنانية » Egoism وأنصار مذهب « الغيرية » . Altruism ، لى نرى إلى أى حد يمكن التوفيق بين هذين المذهبين المتعارضين . فالفائلون بالأنانية يزعمون أن واجب الفرد يقضى عليه دائماً بالبحث عن خيره انخلص ، خصوصاً وأن الطبيعة البشرية نفسها قد أرادت له ذلك ، حينما جعلت من « المحافظة على الذات » Self - preservation و « تأكيد الذات » Self - assertion دافعين أساسيين لكل سلوكنا البشرى . والواقع أن « الاهتمام بالذات » — فيما يقول أصحاب هذا الاتجاه — هو الباعث الأسمى ، إن لم نقل الأوحد ، الذى تصدر عنه كل أفعالنا ؛ فليس بدعاً أن تكون « الأنانية » هى الحرك الأول للسلوك البشرى كله . صحيح أن الإنسان قد يأتى من الأفعال ما لا ينقسم — بادية ذى بدء — بأى طابع أنانى ، كمن ينشد العدالة — مثلاً — أو كمن يعمل فى سبيل مصلحة البشرية ، ولكن كل هذه الأفعال التى قد يبدو — فى الظاهر — أنها موجهة نحو الآخرين ، إنما هى فى الحقيقة أفعال أنانية تخفى وراءها « مصلحة الذات » . ومعنى هذا أن الناس قد ولدوا « أنانيين » ، ولكسهم قد يحققون أفعالاً « غيرية » حين يشعرون بأن فى البحث عن مصلحة الغير ضماناً لتحقيق مصالحهم الذاتية . وقد استطاع الرجل القوي أن ينتصر على الضعفاء من

الرجال ، وأن يستغلهم لمصلحته الخاصة ، ولكنه لم يلبث أن يتحقق من أنه لا بد له من أن يعنى بهم حتى يتسنى له أن يفيد منهم ، فكانت مصلحته الخاصة هي السبب في اهتمامه بمصالحهم ، وبالتالي فقد كان دافع « الأنانية » هو الباعث له على العناية بمصالح أولئك الأفراد الخاضعين له . ولا يجد أنصار « الأنانية » كبير عناء في تفسير شتى مظاهر السلوك البشرى بالرجوع إلى هذا « الدافع الفطري » : فهم يقولون — مثلاً — إن كل صور « النيرية » — بما فيها الحب ، والصدقة ، والتضحية بالذات — لا تزيد عن كونها مجرد « أنانية مقنعة » ( بتشديد النون ) . وليس من شك في أن مثل هذا التفسير اللبسط للسلوك البشرى بأسره قد بدا للكثيرين تفسيراً مغريباً : لأنه قد تكفل برد شتى القيم وكافة المبادئ الأخلاقية إلى مبدأ واحد يكفى وحده لتصنيف مختلف أنواع السلوك وتقييم شتى ضروب الخير . فضلاً عن ذلك ، فقد كان من شأن هذا المبدأ القضاء على مشكلة الحرية ، والسل على إحالة الإنسان إلى مجرد « كائن طبيعي » ( مثله في ذلك كمثل الحيوان ) يخضع لنفس القوانين الطبيعية التي تخضع لها باقي الكائنات . والحق أن « الأنانية » — فيما يقول أنصار هذا المذهب — ليست في حاجة إلى أي أمر أو أية وصية : لأنها هي نفسها قانون من قوانين الطبيعة . والأخلاق التي تتنادى بها فلسفة الأنانية هي بمثابة تنفيذ لما تقضى به الفريضة ؛ أو ربما كان الأدنى إلى الصواب أن يقال إن الأنانية ليست في حاجة إلى أي « أخلاق » على الإطلاق : لأن « النزعة الطبيعية الأخلاقية » : *Ethical naturalism* ترتد في خاتمة المطاف إلى مجرد تقرير نظري للواقع . وتبعا لذلك فإن مايسمونه باسم « فلسفة الأنانية » — في مجال الأخلاق — ليس من قبيل التفكير « للمياري » في شيء : لأنه ليس هنا أي أمر أو تكليف بل إن « ما ينبغي أن يكون » لا يلبث أن يتلاشى ويختفي تماماً وراء « ما هو كائن » <sup>(١)</sup> .

(1) Cf Hartmann : "Ethics.", vol. I., *Moral Phenomena*, p. 120.

وأما دعاة « الفيرية » فإلهم يقولون — على العكس من ذلك — إن الواجب الخلقى للفرد يقضى عليه بأن ينشد « خير » غيره من الأفراد ، دون اعتبار لخيره الخاص . وعلى حين أن مذهب « الأنانية » يستند إلى دافع « المحافظة على الذات » والرغبة في « تأكيد الذات » ، نجد أن مذهب « الفيرية » يستند إلى دافع « التعاطف » مع الآخرين ، والرغبة في « التضحية بالذات » . والحجة الكبرى التي يأخذ بها دعاة « الفيرية » في تقديم لمذهب « الأنانية » أن « الأثرة » تتعارض تماماً مع الحدوس الخلقية التي طالما أخذت بها البشرية . وآية ذلك أن ضميري يحدقني بأن أنشد خير الآخرين ، لا خيري الخاص ، وبالتالي فإنني أستشعر شيئاً من الندم أو تأنيب الضمير حينما نجني أفضالى وليدة الأنانية الحضة . وليس بصحيح ما يزعمه دعاة « الأنانية » من أن الطبيعة البشرية نفسها هي التي تفرض علينا الاهتمام بمصالحنا الذاتية وحدها ، دون أدنى اكتراث بمصالح الآخرين ، بل الصحيح أننا نستشعر أيضاً دوافع أخرى كثيرة تحفزنا إلى توجيه اهتمامنا نحو الآخرين ، مثل دافع التعاطف أو دافع الشفقة . . الخ . ومعنى هذا أن الحياة الطبيعية للإنسان حياة اجتماعية ، وبالتالي فإن الرجل الذي لا ينشد سوى مصلحته الخاصة ، دون أن يهتم — في كثير أو قليل — بمعاونة الآخرين أو بتلقي العون من الآخرين لن يكون « إنساناً » بمعنى الكلمة ، وإن جاز أن يكون — على حد تعبير أرسطو — حيواناً أو إلهاً !

وهنا قد يقول دعاة الأنانية إنه حتى إذا ضحي الفرد بنفسه في سبيل تحقيق أى « خير » من أجل الآخرين ، كأن ينقذ طفلاً من الغرق أو كأن يعمل ليلاً ونهاراً في سبيل إعالة زوجته وأولاده ، أو كأن يتعرض في سلك الجندية دفاعاً عن وطنه ، فإنه في كل هذه الحالات يستهدف غايات يبرف مقدماً أن من شأنها أن تحقق له ضرباً من « الرضا » أو « الإشباع » Satisfaction . هذا إلى أن الشخص الذي يقبل على تحقيق أمثال هذه الأفعال يدرك — سلفاً — أنه إذا لم يحققها ، فإنه سوف

يسشعر من الآلام أكثر مما قد يترتب على فعل « التضحية » نفسه . ولكن دعاة الفيرية يردون على هذه الحجة بقولهم : إن الرجل الذى يأخذ على عاتقه مهمة إنقاذ طفل ، أو إعالة أسرة ، أو الدفاع عن الوطن ، لا يصدر فى فعله هذا عن الرغبة فى الحصول على إشباع ، بل هو يجد نفسه بإزاء موقف يتطلب منه مسلكا إراديا معينا ، فإذا ما حقق هذا المسلك جاء « الإشباع » فكان بمثابة نتيجة سيكولوجية ثانوية لهذا السلوك . وبعبارة أخرى ، فإن « الإشباع » هو بمثابة « المظهر الوجدانى » الذى لا يكاد ينفصل عن ذلك « الموقف الإرادى » . ولكن هذه « الواقعة » لا تنطوى فى ذاتها على أية دلالة : لأنها لا تنفى مطلقا أن يكون « الأمر » الخلقى قد تولد عن محض « واقعة » . هذا إلى أنه لو كان من شأن الأخلاق أن تأمرنى بعمل شيء لا بد من أن يحدث بالضرورة من تلقاء نفسه لكأنت هى نفسها عبثا لا طائل تحتها . وإذن فإن فلسفة الأنانية لا ترقى مطلقا إلى تفسير أصل « الأمر الخلقى » ، أو دلالة « المعايير » و « القيم » الأخلاقية . . .

والحق أننا إذا كنا نطلق على فعل التضحية اسم « الإيثار » أو « الفيرية » ، فذلك لأن الموضوع الذى يستهدفه هذا الفعل هو « الغير » لا « الذات » . وقد يُقال هنا إنه ليس ثمة فارق كبير بين فعل « الأثرة » وفعل « الإيثار » ، مادام الفرض من الواحد منهما والآخر هو « إشباع الذات » . ولكن الحقيقة أن ما يرضينى فى فعل التضحية إنما هو — على وجه التحديد — إرضاء الآخرين . ومثل هذا النوع من « الرضا » أو « الإشباع » هو وحده ما اصطلاحنا على تسميته باسم « الفيرية » أو « الإيثار » . ولا شك أن رهاية الآخرين لا يمكن أن تكون — فى نظر الرجل الفيرى — مجرد أداة أو واسطة لتحقيق لذته الخاصة ، بل هى غاية فى ذاتها يُسّر لها أو ترتاح نفسه للقيام بها .



## ... لا تعارض - بالضرورة -

بين قطبي « الأنانية » و « الغيرية » ...

ولو أننا أنعمنا النظر الآن إلى هذا التمازج الذي طالما تصوره فلاسفة الأخلاق بين مبدأ « الأنانية » ومبدأ « الغيرية » لوجدنا أنه لا قيام للأخلاق نفسها بدون هذين المبدأين - مجتمعين - . صحيح أننا قد دأبنا على الانتقاص من قدر « الأنانية » ، والنظر إليها على أنها « شر محض » ، ولكن من المؤكد أن للأنانية « قيمة » في ذاتها باعتبارها مظهرًا لاهتمام الفرد بنفسه ، وعنايته بتنمية شخصيته . والواقع أن حياتنا النفسية بأسرها مبنية على هذا الأساس الفردي الذي يجعل من كل موجود بشري وحدة مستقلة لا بد لها من أن تضطلع بمهمة المحافظة على ذاتها ، والعناية بنفسها ، والحرص على حماية شخصيتها . وأى إنسان لا تقوم حياته على الفرزة الطبيعية التي تقضى بأن يوجد كل فرد لنفسه : « Everyone for himself » لن يكون إلا كائنًا ضعيفًا ناقصًا غير مؤهل للعناية . ولو أننا نظرنا إلى « الكمال » Perfection على أنه « الناية الخلقية » ، لكان في وسعنا أن نقول إن الفرد لا يستطيع أن يعمل إلا التمرير اليسير من أجل تحقيق كمال الآخرين . صحيح أن في وسع الفرد أن يؤثر ( بدرجة تختلف شدة وضمناً ) على مظاهر نشاط الآخرين ، ولكنه يستطيع - بكل تأكيد - أن يتحكم في مظاهر نشاطه هو . ولعل هذا ما حدا بكأنت إلى القول بأن علينا أن ننشد كمالنا الخاص ، ولكن ليس علينا سوى أن ننشد سعادة الآخرين <sup>(١)</sup> . وقد لا تنجذب الصواب إذا قلنا إن للمساهمة الوحيدة التي قد يستطيع الفرد الواحد أن يقوم بها في سبيل العمل على خالق عالم طيب إلى أقصى حد ، هي أن يعمل على تحقيق خيره الخاص . ولا غرو ، فإن أكبر خدمة يمكن أن يؤديها الفرد للجماعة

(1) Kant : Preface to the Metaphysical Elements of Ethice. , IV., (Abboatt's Translation), p. 296.

هى أن يحقق خيره الخاص : لأنه إذا قُدِّر لكل « فرد » أن يخلق من نفسه ذلك « الشخص » المُمَيَّن الذى هو مُيسَّر له ، فقد قُدِّر له أن يساهم فى تحقيق تلك السعادة العامة التى سوف يجد فيها — هو أيضاً — سعادته <sup>(١)</sup> .

ومن جهة أخرى فإنه على قدر ما تكون حياة الفرد عامرة بالوفرة والحياة والثراء ، تكون قدرته على المساهمة فى حياة الآخرين ، ومشاركتهم فى آلامهم وآمالهم وأفراحهم وسائر خيراتهم . وإلا ، فكيف يقضى للفرد أن يقاسم الآخرين « عواطف » لم يختبرها هو نفسه فى صميم تجربته الناجمة ؟ كيف يستطيع فرد لا يملك شيئاً من الكبرياء أن يفهم إهانة لحقت بكبرياء شخص آخر ؟ السنا نلاحظ أن أولئك الذين لم يدركوا علم الحب — وحدهم — الذين يسغرون من أشواق المحبتين ، ويهز أون بغيرتهم ؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول إن معرفة الإنسان لذاته هى — بوجه ما من الوجوه — اللطامة الوحيدة التى يستند إليها علمه بتقدير الآخرين لنواتهم واحترامهم لأنفسهم ؟ ولم لا نذهب إلى حد أبعد من ذلك فنقول إن ثمة حقيقة كبرى تنطوى عليها الأنانية ، ألا وهى أهمية الفرد فى الحياة الحقيقية بوصفه « غاية فى ذاته » ؟ ولماذا لا نقرر أيضاً أن « الحرية » التى يعدها كثير من فلاسفة الأخلاق « خيراً ذاتياً » جوهرياً : intrinsic good لا يمكن أن تكون إلا حرية فردية ؟ وإذن أفلا يصح لنا أن نُمَدَّ « الأنانية » — فى حد ذاتها — أسرها « خيراً » ، وإن لم تكن — بكل تأكيد — هى « الخير » بالذات ؟

ثم لننظر الآن إلى « الفيرية » ، لنرى ما إذا كانت بالضرورة « خيراً » مطلقاً ، أو ما إذا كان فى الإمكان اعتبارها — فى بعض الحالات — عملاً مجانياً للأخلاق . ولنفترض — مثلاً — أن شخصاً أحمل صحته الجنسية إهمالاً تاماً — تحت تأثير حساسته فى خدمة الآخرين — ، أو أن شخصاً آخر تقاضى عن تنمية

(1) Cf. W. Lillie : "Introduction to Ethics", 1961, p. 247.

مهارته الخاصة ( في فن ما من الفنون ) ، تحت تأثير انشغاله بالعمل من أجل الآخرين : أفلا يحق لنا أن نقول عن مثل هذا الشخص إنه قد أخطأ أيضاً في حق الآخرين ، لأن إهماله هذا قد يحول بينه وبين تقديم خدمات أكبر للآخرين ؟ بل ألسنا نلاحظ أحياناً ، لدى بعض النساء اللدنيات ، أنهن قد يتسقين تماماً وراء روح التضحية بالذات ، فيُهملن أجسادهن تمام الإهمال ، وعندئذ لا يلبثن أن يقعن فريسة للمرض ، وبذلك يصيحن في حاجة إلى الرعاية من جانب الآخرين ، بدلاً من أن يقمن — هن — بخدمة الآخرين ؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول مع الباحث الإنجليزي راشدال Rashdall : « إن التضحية بالذات من أجل التضحية بالذات هي في جميع الحالات عمل غير معقول irrational ، بل فعل غير أخلاقي immoral »<sup>(١)</sup> ؟ وإلا فما معنى ذلك الفعل الإشاري الذي لا يكون من شأنه سوى إلحاق الأذى بصاحبه ، دون أن يعود على الآخرين بأي نفع حقيقي ؟ أو ماذا عسى أن تكون قيمة تلك التضحية التي تكلف صاحبها الكثير ، دون أن تفيد الغير إلا بالنزير اليسير ؟

... هنا قد يعترض دعاة « النفعية » بقولهم : إن التضحية لا تعرف — بطبيعتها — مثل هذا الحساب : فإن الشخص الذي يتفانى في خدمة الآخرين لا يزن تقاينه بميزان الحساب النفسي ، بل هو يُقدم على تضحيته دون أي تقدير عقلي . وردنا على هذا الاعتراض أن « النفعية المطلقة » — مثلها في ذلك كمثل « الأنانية المطلقة » — لا بد بالضرورة من أن تغضى إلى التقليل أو الانتقاص من « الخير العام » ( كما لاحظ هـ برت اسبنسر بحق )<sup>(٢)</sup> وآية ذلك أننا لو طلبنا من الفرد أن يضحي بذاته على كافة المستويات ، لكان في هذه التضحية قضاء مبرم على شخصيته كلها . ومعنى هذا أنه لا بد لكل فرد من أن يقيم ضرباً من

(1) Rashdall : "Theory of Good & Evil.", BkII., Ch. 3, P. ii.  
(Vol. II., p. 70.)

(2) H. Spencer : "Data of Ethics.", Ch. II., § Lxxii

التوازن بين مطلب « تحقيق الذات » Self - realization ومطلب « التضحية بالذات » — Self - sacrifice — وعلى الرغم من أننا على استعداد للاعتراف مع برادلي Bradley بصعوبة تحقيق مثل هذا التوازن ، إلا أننا نرى أنه لا قيام للحياة الخلقية بدون هذا الاستقطاب الحاد بين الأنانية والغيرية ، أو بين « تحقيق الذات » و « التضحية بالذات » . فليس في وسع للوجود الأخلاقي أن يحيا دون هذا الصراع الروحي المستمر بين قطب « الأنا » وقطب « الغير » ، بل دون هذا التوتر النفساني الأليم بين الرغبة في تحقيق الذات والتزويج نحو التضحية بالذات . وربما كان هذا التوتر نفسه هو التربة الوحيدة التي تنمو فيها الحياة الخلقية : فإنه لمن الواضح أن شخصية كل فرد منا لا تتكوّن إلا عبر تلك الخبرات الروحية التي تلتقي فيها « الأنا » بـ « الأنثى » وتتصارع فيها « الأنا » مع « الغير » . الخ وهكذا نخلص إلى القول بأنه لا قيام للحياة الخلقية بدون مشاعر « احترام الذات » و « احتقار الذات » ، التي تتولد لدى « الفرد » من خلال تعامله مع « الآخرين » ، واحتكاكهم بهم ، وتعاطفه معهم ، واحترامه لهم . الخ . ومادامت علاقة « الأنا » بـ « الغير » هي علاقة اتصال وانفصال ، فسيظل الخيط الذي يربط « السلوك الخاص » بـ « السلوك العام » ويفصله عنه ، خيطاً رفيعاً لا سبيل إلى تحديده !

## الفصل الرابع

### الأخلاق : بين الاتباع والإبداع

حينما يتحدث فلاسفة الأخلاق عن ترقى « الحياة الخلقية » فإنهم يشيرون في العادة إلى مستويات ثلاثة : « مستوى الغريزة » Level of instinct الذى يكون فيه السلوك الخفى فى نظر الفرد هو السلوك الذى تحدده حاجاته الأساسية وغرائزه الأصلية ؛ و « مستوى العرف » أو المبادئ الجمعية Level of custom الذى يكون فيه السلوك الخفى لدى الفرد هو السلوك الذى يبنى متفقاً مع ما تقضى به عادات الجماعة التى ينسب إليها ، ثم أخيراً « مستوى الضمير » Level of conscience الذى يكون فيه السلوك الخفى عند الفرد هو ذلك الذى يرتضيه حكمه الفردى على الصواب والخطأ أو الخير والشر . وليس لدينا من الأسانيد أو الأدلة ما يحفزنا على الظن بأن هذه المستويات الثلاثة تمثل مراحل متعاقبة اجتازتها « الظاهرة الخلقية » بالفعل فى تطورها التاريخى ، ولكننا نلاحظ أن ترقى الحياة الخلقية للفرد قد انتقل به من مستوى « الطبيعة » إلى مستوى « العقل » ، ومن مجال الاتباع والتقليد والمسايرة ، إلى مجال الإبداع والتجديد والمبدأ . والحق أن للأخلاق — مثلها فى ذلك كمثل التربية — وظيفة مزدوجة : وظيفة تقليدية محافظة هى فى صميمها عبارة عن نقل للتراث الحضارى ( أو القيم الروحية ) من جيل إلى آخر ، ووظيفة نقدية مجددة هى فى جوهرها بمثابة تجاوز لماضى وعلو على المعايير القديمة البالية . ولا شك أنه إذا كان كل من الفرد والمجتمع هو فى حاجة إلى الاستقرار والاستتباب والتوازن ، فإن كلا منهما أيضاً هو فى حاجة إلى التجديد والابتكار والأصالة . وتبعا لذلك فإن مهمة الأخلاق ( مثلها فى ذلك كمثل التربية ) لا تقف عند حد نشر المعايير

الجماعية والقيم التقليدية ، بل هي لابد من أن تمتد أيضاً إلى خالق روح النقد والإبداع والابتكار في نفوس كل من الأفراد والجماعات<sup>(١)</sup> .

حقاً إنه لمن الصعوبة بمكان أن نوفق بين الحاجة إلى الاتباع والتقليد والسايرة ، والحاجة إلى الإبداع والتجديد واللبادة ، ولكن من المؤكد أن الفهم الصحيح لمهمة « الأخلاق » إنما هو ذلك الذي يقوم على المزج بين هاتين الحاجتين الأساسيتين لكل من الفرد والجماعة . وحين يتناسى المربون والمصلحون الأخلاقيون أن الوظيفة الحيوية الأولى لكل من التربية والأخلاق هي تسليم الثقافة ونقل القيم إلى رجال المستقبل الذين هم ورثتها الشرعيون ، فإن مهمة المفكرين والفلاسفة عندئذ لابد من أن تنحصر في العمل على تذكير الجيل الجديد بمعايير جماعته ، ولباب تراثها الحضارى وثمار قيمها الروحية . . . الخ . وأما حينما يغلب على المجتمع ( وبالتالي على الأفراد ) طابع التقليد والمحافظة والاتباع ، فهناك تكون مهمة أهل الفكر وفلاسفة الأخلاق هي العمل بكل مالهديهم من قوة على تفتيح أذهان الناس لما ينتظرونه من قيم جديدة ، ومعايير مبهولة ، وإمكانيات روحية بعيدة المدى . . . ومعنى هذا أنه لابد لفيلسوف الأخلاق من أن يشق طريقه وسط اتجاهين متعارضين يريد الواحد منهما أن ينظر إلى الوراء ويحافظ على مكاسب الماضي ، بينما يريد الثانى منهما أن يمتد ببصره إلى الأمام وأن يعمل على استجلاء قيم جديدة لم يقدر لها بعد أن ترى النور .

---

(١) ارجع إلى مقالنا : « التربية : بين التقليد والتجديد » ، مجلة « التربية » ، بيروت ، السنة الأولى ، العدد ٣ - فبراير سنة ١٩٦٠ ، ص ٢ - ٥ .

## « الأخلاق المغلقة ، و « الأخلاق المفتوحة »

عند برجسون

والواقع أن هناك ضربين من الأخلاق يقابلان هذين الاتباعين : « أخلاقاً مغلقة » تنتج بطبيعتها نحو الوراثة ، وتمثل حياة الاتباع والمسايرة والتقليد ، « وأخلاقاً مفتوحة » تنتج بطبيعتها نحو الأمام ، وتمثل حياة الإبداع والمبادأة والتجديد . وقد كان برجسون أول من أقام هذه التفرقة بين أخلاق مغلقة قال عنها إنها أخلاق الجماعات المغلقة ، أى أخلاق تلك المجتمعات التى تشبه من بعض الوجوه خلايا النمل أو بيوت النحل ، وأخلاق مفتوحة قال عنها إنها أخلاق إنسانية تتجاوز حدود الجماعة ، وتقسّم بأنها مليئة بالحركة والخلق والإبداع ، ومن ثم فإن عليها يتوقف مصير البشرية بأسرها ، مادامت هى وحدها التى تفتح أمام التطور البشرى أفقا واسعا لانهاثيا . ولو أننا ألقينا نظرة فاحصة على مجتمعات النحل أو النمل — فيما يقول برجسون — لوجدنا أن « الفرزة » هى التى تحمل أفراد تلك الحشرات تحقق من الأفعال ما هو ضرورى لصيانة حياتها الاجتماعية . وأما فى المجتمعات البشرية ، فإن « الأخلاق المغلقة » هى التى تقوم بأداء مثل هذه الوظيفة . وبرجسون يرى أن هناك تشابهاً كبيراً بين المجتمعات البشرية البدائية ، وبين خلايا النحل أو بيوت النمل ، بل هو يذهب إلى أن مجتمعاتنا المتحضرة نفسها هى فى جوهرها « مجتمعات مغلقة » : لأنه مهما يكن من اتساعها ، فإنها تضم فى العادة عدداً معيناً من الأفراد وتستبعد غيرهم . وأما الأساس الذى تقوم عليه هذه المجتمعات فهو « الإلزام » obligation الذى يفرض على الجماعة نظاماً خاصاً من العادات يحقق لها وحدتها ، ويصون لها كيانها . وتبعاً لذلك فإن الرباط الذى يجمع بين أفراد الجماعة هو هنا أشبه ما يكون بالرباط الذى يجمع بين خلايا الجسم الواحد أو بين نمل القرية الواحدة . والحق أن الإلزام الذى يتحدث عنه برجسون

لا يقوم إلا على « غريزة اجتماعية » تنحصر وظيفتها في المحافظة على التماسك بين أفراد المجتمع ، والعمل على صيانة وحدتهم ضد العدو الخارجى . فليس في وسع تلك المجتمعات المغلقة أن ترقى إلى مستوى « حب الإنسانية » لأن « المسافة التي تفصل الأمة — مهما تكن كبيرة — عن الإنسانية ، هي كالمسافة التي تفصل المحدود عن اللامحدود ، أو المعلق عن المفتوح . » . وقد يقع في غلطنا أن « حب الإنسانية » هو مجرد فضيلة تنشأ عن « حب الوطن » ، كأن العاطفة المحدودة . يمكن أن تتسع وتكبر حتى تصبح عاطفة غير محدودة ، ولكن الواقع أن الفارق بين المجتمع الصغير المعلق على نفسه ، وبين الإنسانية الكبيرة الواسعة ليس مجرد فارق في الدرجة ، بل هو فارق في الطبيعة أو الجوهر . ومن هنا فإنه ليس ثمة انتقال تدريجي من « الأسرة » إلى « الوطن » ، ثم من « الوطن » إلى « الإنسانية » ، بل نحن هنا بإزاء مراتب مختلفة يستحيل معها أن يكون « حب الإنسانية » مجرد ترقى أو توسع في « حب الوطن » أو التعلق بالمجتمع المعلق<sup>(١)</sup> .

وإذا كان برجسون يفرق بين هذين النوعين من الأخلاق ، فذلك لأنه يرى أن من الممكن تصور العلاقة القائمة بين الفرد والمجتمع على نمطين مختلفين تمام الاختلاف . فالفرد يجهز بالخضوع للجماعة ، والامتثال لضغط المجتمع ؛ أو هو قد يعمل على تجاوز حدود الجماعة ، والاستجابة لداء الإنسانية . والملاحظ في المادة أنه لما كان من الضروري للمجتمع أن يحافظ على بقائه ، وأن يعمل على صيانة وحدته وتحقيق تماسكه ، فإن الفرد لا بد من أن يجد نفسه بازاء « ضغط » اجتماعي *Pression sociale* تلزمه الجماعة — بمقتضاها — بأن يحترم قواعد خاصة ، مستجيبة في ذلك بمجموعة من « الجزاءات » المادية والأخلاقية التي تضمن عن طريقها تحقيق ذلك « الإلزام » . ومعنى هذا أن « الأخلاق » لا بد من أن تتخذ بادية .

(١) انرج إلى كتابنا « برجسون » ، دار المشرق ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٨ ، ص ١٨٨ - ١٨٩ .



ذى بدء صورة « تنظيم اجتماعى » يخضع فيه كل فرد لمتعضيات الحياة الجمعية ،  
فيأتلف من ذلك « عقل جمعى » شبيه بما تصوره دوركايم ، وليست « الأخلاق »  
— بهذا المعنى — سوى جهاز من « العادات » تنحصر مهمته فى صيانة كيان  
المجتمع ، فهى بمثابة رجة إلى حياة الفزرة على نحو ما نجد لها لدى بعض  
الحشرات — أو هى مجرد أخلاق جماعية لا ترقى إلى مستوى العقل . وهنا تكون  
مهمة « الضمير » مقصورة على تحديد واجبات الفرد نحو المجتمع ، ونحو غيره من  
أفراد الجماعة ، إذ ليس « الضمير » سوى ثمرة من ثمار الحياة الجمعية ، أو  
هو على الأصح ثمرة من ثمار الطبيعة التى أوجدت الجماعات . والوظيفة الرئيسية التى  
يقوم بها « الضمير » أو « الشعور الخلقى » هى تنظيم التأثر الاجتماعى ، وتحقيق  
« النظام الداخلى » المطلوب فى كل جماعة قائمة بذاتها ، حتى يتسنى لها أن تقف  
صفا واحداً فى وجه الأجنبي ، أو كتلة واحدة أمام العدو الخارجى . وحينما يستشعر  
الفرد — فى ذاته — نزوعاً شخصياً يميل معه إلى مقاومة ضغط « الأنا الاجتماعية »  
Le moi social ، فإن غريزة الحياة سرعان ما تستيقظ فى نفسه لئلا تمده بالقوة  
اللازمة لأداء واجبه الاجتماعى ، ومقاومة سائر النزعات الباطنية . وهكذا يندفع  
الفرد إلى قهر « الأنا الفردية » Le moi individuel التى قد تمخذه إلى إثارة  
مصلحته الذاتية على مصلحة الغير ، خاضعاً فى ذلك لغريزة الحياة التى تكن  
من وراء كل نظام اجتماعى<sup>(١)</sup>.

هكذا نرى أن القاعدة الكبرى فى كل أخلاق مطلقة هى السلى على صيانة  
التقاليد النافعة للمجتمع ، وتوفير العادات الطيبة لسائر أفراد الجماعة ، حتى يتحقق  
التعاون الاجتماعى للشهود على الوجه الأكمل . ومن هنا فإن اللئال الأعلى للمجتمع  
الإنسانى على ذاته ، هو تهذيب أفرادها تهذيباً اجتماعياً صالحاً يضمن للجماعة أسباب

(1) H. Bergson : "Les Deux Sources de la Morale et de la Religion", Paris, P. U. F., 1948, 58e éd., pp. 02 — 23 & pp. 27 — 28.

التعاون والتآزر . وهذا هو السبب في أن الواجبات التي ينهض بها أفراد الجماعات المُتَلَفَّة قد تبدو مجرد « واجبات لا شخصية » : *devoirs impersonnels* ، نظراً لأن طاعة الواجب هنا هي في صميمها مجرد عملية « مقاومة للذات » *résistance-à-soi-même* ، والحق أن « التآزر الاجتماعي » الذي تتطلبه حياة المجتمعات المتلفة يرجع أولاً وبالذات إلى تلك الضرورة التي يجد المجتمع نفسه معها مُلْزَماً بالدفاع عن نفسه ضد الآخرين . وليس من شك في أن حب الفرد لأقرانه الذين يعيش معهم جنباً إلى جنب هو الذي يضطره إلى معاداة سائر الأفراد الذين يتهدّدونه من الخارج . ولهذا فإن « الحرب » ضرورة اجتماعية تقتضيها حاجة الأفراد إلى الدفاع عن ممتلكاتهم الجموعية ومصلحهم المشتركة ؛ إن لم نقل بأنها الحكم الأول لصدق الفرد في خدمة جماعته ، أو لمدى رغبته في التهوض بواجبه من أجل المساهمة في تحديد مصير أمته . وقد لا يكون داعي الحرب كافياً ، أو قد لا تكون أوامر الجماعة مقبولة ، ولكن لا بد للفرد من الانصياع لأمر الجماعة ، كما لا بد له من الخضوع لقوانينها ، دون أن يدع لعقله الفردي أى مدخل في مناقشة دواعيها وأوامرها . وليست الحرب مجرد ظاهرة ضرورية لصيانة « الملكية الجماعية » فحسب ، بل للملاحظ أيضاً أن كل ما يجيء معها من قتل وسلب ونهب وكذب وخداع وتضليل هي كلها ظواهر مشروعة تقرها الجماعة ، وتبني عليها . . .

بيد أن الفرد حينما يحقق سائر الواجبات أو الالتزامات التي تفرضها عليه « الأخلاق المتلفة » ، فإنه لا بد من أن يستثمر ضرباً من الراحة النفسية التي تشبه إلى حد كبير ذلك الشعور النفسى الذى يصاحب قيام الحياة المعنوية بوظيفتها السوية . وعلى الرغم من أن « الإلزام » هنا لا بد من أن يتخذ طابع « الأمر المطلق » الذى لا موضع فيه للأخذ أو الردّ ( إذ تكون صيغته هي : « هذا واجب ، لا لشيء إلا لأنه واجب » ) ، إلا أن الأخلاق المُتَلَفَّة — مع ذلك — لا بد من أن تبقى في صميمها « أخلاقاً اجتماعية » محضة ، تقوم على « غريزة الحياة » ،

ومن ثم فإنها لا ترقى إلى مستوى العقل ، بل تظل بالضرورة ذات طبيعة بيولوجية <sup>(١)</sup> .

### « الأخلاق المفتوحة » أخلاق « إنسانية » تقوم على « المحبة »

أما « الأخلاق المفتوحة » فهي وإن كانت — في نظر برجسون — « بيولوجية » — مثلها في ذلك كمثل « الأخلاق المغاظة » سواء بسواء — إلا أنها ليست وليدة « ضغط » اجتماعي ، بل هي صادرة عن « نزوع » سامٍ تمثل فيه « جاذبية » القيم . وبينما تعتبر « الأخلاق المغاظة » عن خضوع الفرد لتشر الجماعة ، نجد أن « الأخلاق المفتوحة » تعتبر عن استجابة الفرد لنداء الحياة الصاعدة . فنحن هنا بإزاء « أخلاق إنسانية » تدعونا إلى تجاوز حدود الجماعة ، والتعلق برواجبات سامية تجعلها الأخلاق « الاجتماعية » كالمحبة والتضحية وبذل الذات وما إلى ذلك . وليس الفارق بين الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الإنسانية مجرد فارق في الدرجة ، بل هو فارق في الطبيعة : إذ بينما تنجس الأخلاق الاجتماعية نحو حماية البشرية الواحدة من عدوان غيرها من الجماعات ، وبينما ينحصر مثلها الأعلى في تحقيق العدالة والتضامن الاجتماعي ، نجد أن الأخلاق الإنسانية تنزع نحو العمل لصالح البشرية قاطبة ، وتجعل مثلها الأعلى هو « المحبة » و « السكال الخلقى » . هذا إلى أن « الأخلاق المفتوحة » لا تستند إلى العقل المجرد ، بل هي تقوم على أكتاف غطاء البشرية من الأبطال والأنبياء والمصلحين وغيرهم من المبارة . وحين يتحدث برجسون عن « المبارة » فإنه يعني بهم أنواعاً بشرية جديدة قد خلقها « الطبيعة » بوثية لا سبيل لها إلى التنبؤ بنتيجتها . وليس « المبارة » مجرد رموز للوثبة الحيوانية ، بل هم أيضاً دعاة « المحبة » و « الإيثار » ، ورسل القيم الروحية في كل زمان ومكان . وليس القديسون المسيحيون وحدهم تلك « الأخلاق

(1) Cf. Challaye « "Bergson", p. 272. .

الفتوحة» ، بل لقد عرفت الإنسانية من قبلهم حكماء اليونان ، وأنبياء العهد القديم ، ورسل البوذية ، وغيرهم . وكل هؤلاء العباقره المتأززن «أدوات» اصطنتها الرتبة الحيوية لتحقيق مقصدها الجديد : ألا وهو تكوّن جماعات جديدة مفتوحة ، وإقامة «أخلاق دينامية» تملو فوق مستوى العمل . وعلى حين أن «الأخلاق المغلقة» لا تنتشر إلا عن طريق «الدفع من الخلف» ، نجد أن «الأخلاق المفتوحة» لا تنتشر إلا عن طريق «الجاذبية من الأمام» : لأنها في صميمها اتجاه مجدد ينزع دائماً نحو المستقبل . فنحن هنا بإزاء أخلاق حركية مفتوحة ، لا تنتشر إلا عن طريق محاكاة الأفراد لنموذج فردى يُمتجبون به ، ويتعجبون إليه . ومعنى هذا أن «الأخلاق الإنسانية» لا تقوم إلا على الاستجابة لنداء البطل *L' appel du héros* ؛ والبطل يؤثر على إرادتنا تأثيراً قوياً مباشراً : لأنه لا يخاطب منا العقل ، بل هو يخاطب الحساسية ، كما أنه لا يجذبنا بالحجة أو الاستدلال بل بالقُدوة أو للثال<sup>(١)</sup> .

وحينما يصعدت برجسون عن أولئك الأفراد المتأززن الذى نستجيب لندائهم ، ونعمل تحت تأثيرهم ، فإنه لا يقول عنهم إنهم «الصفوة المختارة» *L' élite* التى تحقق للحياة حركتها الصاعدة فحسب ، بل هو ينسب إليهم أيضاً قدرة خاصة على الإحساس بانفعالات جديدة لا عهد للناس بها من قبل . وهذه «الانفعالات» الجديدة هى الأصل فى شتى ضروب الإبداع ، سواء أكان ذلك فى مجال الفن أم فى مجال العلم أم فى أى مجال آخر من مجالات الحضارة البشرية . و«الانفعال» هنا لا يعنى مجرد تأثير وجدانى عابر ، أو مجرد اضطراب نفسى عارض ، بل أقرب ما يكون إلى ثورة نفسية عميقة أو زلزال باطنى عنيف . وكثيراً ما يجرى هذا الانفعال مصحوباً بحركة فكرية خصبة ، أو إلهام عقلى ممتاز ، كما تدلنا على ذلك بعض الانفعالات الهامة التى مرّ بها كبار المتصوفة والقديسين والأبطال وغيرهم . . . . والحق أن اتّخلى أو الإبداع ليس فى أصله سوى مجرد انفعال .

والانفعال هنا مزيج من الحساسية واليقظة الفكرية والإلهام الروحي والحدس الصوفي . ففي كل انفعال — من هذا القبيل — ضرب من « التطابق » بين « الرأى » و « المرئى » ، أو بين « العارف » و « المعروف » . وعلى الرغم من أن برجسون يربط هذا الانفعال بالحدس أو الوجدان ، إلا أنه يقرر في الوقت نفسه أن « الأخلاق المفتوحة » التي تصدر عن مثل هذا الانفعال أو الحدس ليست مجرد أخلاق عاطفية ، بعكس ما قد يقع في ظن البعض . وآية ذلك أن « الانفعال » الذي نحن بصدده لا بدّ من أن يتبلور على شكل « تمثل عقلى » ، لكن لا يلبث أن يستحيل إلى نظرية أو مذهب . ولولا وجود تلك « الانفعالات » الحية التي تسكن من وراء المبادئ الأخلاقية الصارمة ، لما تَسَيَّ لأمثال تلك المبادئ أن تنتشر وتعمل عملها . وهو الحال — مثلاً — بالنسبة إلى النظريات الأخلاقية التي جاءت بها المسيحية : إذ لولا ذلك « الانفعال » الذي عملت على إثاراته في قلوب الناس باستمالة إرادتهم نحو « الإنسان » أو « الحبة » ، لما تَسَيَّ لها أن تسيطر على سلوكهم ، أو أن تستولى على عقولهم . وإذن فإن « الانفعال » قد سبق الأخلاق الجديدة ، والمتأفزيقا الجديدة ، لأنه هو الذى مهد الجوّ لانتشار « الأخلاق » المسيحية ، و « الميتافيزيقا » المسيحية .

وإذا كان من شأن المصلحين والصوفيين والقديسين والأبطال أن يصدروا في أفعالهم ومبادئهم عن تلك « الانفعالات » الحية ، فذلك لأن لديهم شعوراً بالاتحاد أو التطابق مع جهد الحياة الخالق نفسه . وهذا هو السبب في أن هؤلاء « العباقرة » كثيراً ما يَبْدُون لنا قريبين كل القرب من حالة « الروحانية الخالصة » التي يتم فيها تفتح النفس ، فلا تعود تشرب بثقل المادة ، أو أسر المجتمع ، أو قسّر الضغط الاجتماعى . والواقع أننا لو تعمقنا الأخلاق الجديدة التي يحى بها أمثال هؤلاء الأبطال ، لوجدنا أنها تعتبر عن اتحادهم بالمصدر الأصيل للحياة ، أو بالشوْرة الحيويّة - *Le élan vital* - نفسها ؛ وهذا الاتحاد هو الأصل في شعورهم بالتحرر من ربة الطبيعة وأسر المدنية . ولولا هذا الشعور الذى يستولى على نفوسهم

حينما يتم الاحتكاك المباشر بينهم وبين البدأ الأصل الذى يصدر عنه الجنس البشرى بأكمله ، لما كان فى وسعهم أن يستمدوا قوة تمسكهم من حب الإنسانية فاطبة . فالأخلاق الإنسانية هى أخلاق « النفس المفتحة » التى تتداعى أمام ناظرها شتى الموائق المادية ، وعندئذ لا تلبث أن تشعر بأن « النبضة الروحية » قد أخذت بمجامع قلبها . وخير مثال لتلك الأخلاق — فيما يقول برجسون — أخلاق المسيحية ، فإنها تعتبر أحسن تصوير عن « النفس المفتحة » .

ولكن ، كيف ينسئ للأبطال الذين يتحدث عنهم برجسون أن يوجهوا تاريخ الإنسانية ، أو أن يضموا دعائم تلك الأخلاق الدينامية المفتوحة ؟ هنا يهيب الفيلسوف الفرنسى الكبير بالتجربة الصوفية فيقول : « إن التصوفة الحقيقية ليفتحنون قلوبهم لموجة علوية أو مدد إلهى يستولى على صميم وجودهم . وهم إذا كانوا كبيرى الثقة فى أنفسهم ، فذلك لأنهم يشعرون بأنهم يطوفون فى أعماق ذواتهم شيئاً أسمى منهم ؛ وهكذا تزامم يقنمون الدليل على أنهم أهل عمل ورجال فعل ، مما قد يدعش له أولئك الذين يظنون أن التصوف إن هو إلا نظر ونشوة وانحذاب . وأما ذلك المجرى الدافق الذى يدعونه ينهمر فى صميم نفوسهم . فهو مجرى هابط يريد من خلاصهم أن يمتد إلى باقى الناس ، ومن هنا فإن الحاجة الملحة إلى نشر ما تلقوه ، وإذاعته فيما حولهم ، كثيراً ما تأخذ بمجامع قلوبهم كأنما هى سورة الحب . ولا بد لكل منهم من أن يسمي ذلك « الحب » بطايعه الخاص — . والواقع أن هذا الحب هو لدى كل واحد منهم عبارة عن « انفعال » جديد كل الجودة ، ومن ثم فإنه يتكفل وحده بأن يقتصر من مجرى الحياة البشرية ، وأن يخلع عليها نفمة جديدة . وهكذا يجعل هذا الحب من كل واحد منهم موجوداً محبباً لذاته ، فيندفع الناس من خلاله وفى سبيله إلى فتح قلوبهم لمحبة الإنسانية فاطبة »<sup>(١)</sup>

---

(1) Bergson : "Les Deux Sources de la Morale et de la Religion".  
p. 102.

من هذا نرى أن « الأخلاق المفتوحة » لا تنتشر إلا عن طريق « النموذج الحى » الذى يقدمه لنا « البطل » . وإذا كان من شأن هذا « النموذج » أن يجد أصداء قوية في نفوسنا ، فذلك لأن هناك « صوفيا » كلنا يرقد في أعماق ذواتنا ؛ وهذا المثال الحى لا بد من أن يكون مناسبة لتيقظه . وتبعاً لذلك فإن الأخلاق المفتوحة لا تنتشر عن طريق المبادئ المجردة غير الشخصية ، بل هي في الغالب وليدة نداء حى ترسله إلينا شخصية قوية نجد لديها القوة الحركية والمثال الحى الذى لا بد من أن يُحْدِث . هذا إلى أن الأخلاق المفتوحة لا تقوم على قوانين صارمة ملزمة ، بل على الاستمالة والقُدوة . وعلى حين أن « الأخلاق الملقة » تستند إلى أوامر مطلقة ، وقوانين صارمة ، وضرورات اجتماعية ، والتزامات لا شخصية ، نجد أن « الأخلاق المفتوحة » في صميمها عبارة عن مجموعة من « النداءات » التى يوجهها إلى ضمير كل فرد منا « أشخاص » يمتازون بمثلون خير ما فى الإنسانية . وما لهذا « النداء » من قوة أو فاعلية إنما يتوقف على قوة أو شدة « الافعال » التى ترتبط به منذ البداية ، لأن هذا « الافعال » — وإن كان من الممكن أن يستحيل إلى مجموعة من « الأفكار » — هو فى صميمه أسى من « الفسكرة » ، إن لم نقل بأنه فى مستوى أرق من مستوى العقل . ومهما يكن من شيء ، فإن قوة « الأخلاق المفتوحة » لا تنحصر فى تماثيلها النظرية ومبادئها الفلسفية ، بل هي تتوقف على شرط واحد فقط : ألا وهو أن تجبى تلك القواعد العامة والمبادئ المتعددة فتندوب فى شخصية رجل واحد ، وتنصهر فى بوتقة نموذج بشرى واحد . وهذا يكون « البطل » — أو القديس أو الصوفى أو المصلح الدينى — بمثابة « المبعثر » الذى يرمز إلى « البسورة الحية » وينطق باسمها ، لأنه هو الذى يسوق وراء المجتمعات المتحضرة ، منطلقاً بها نحو آفاق واسعة تمتد فيها وراء كل ما تنطوى عليه « الأخلاق الملقة » بأوامرها ووصاياها والتزاماتها ، وحلودها الاجتماعية الضيقة<sup>(١)</sup> .

(١) Ibid, pp. 85 — 86. وانظر أيضاً كتابنا « برجسون » ، الطبعة الثانية ، ص ١٩٧ .

## صلة الأخلاق بالإبداع عند كل من برجسون وريد

وهنا قد يحق لنا أن نسأل : « هل تكون الصلة مقطوعة تماماً بين « الأخلاق المغلقة » القائمة على ضبط المجتمع ، وبين « الأخلاق المفتوحة » القائمة على الاستجابة لنداء البطل ؟ » هذا ما يرد عليه برجسون بالسلب ، لأنه يرى أننا هنا يلزاه مرحلتين من مراحل التقدم الحيوى ، أو مظهرين مختلفين من مظاهر الصورة الحيوية ، وإن كان يقرر فى الوقت نفسه أن الاختلاف بين هذين الضربين من الأخلاق هو اختلاف فى الطبيعة ، لافى الدرجة . صحيح أننا حينما ننقل من التضامن الاجتماعى إلى الإخاء الإنسانى ، فإننا نكون قد قطعنا صلتنا بطبيعة معينة ، ولكننا لا نكون قد قطعنا صلتنا بالطبيعة كلها على وجه العموم . وكثيراً ما يحىء اللئى الأعلى للأخلاق المفتوحة فيسهم بقسط وافر فى تمييز طبيعة المجتمعات المغلقة نفسها وهذا هو السر فى ظهور تلك الأنظمة الديمقراطية التى تنسب إلى سائر الناس حقوقاً متساوية وحفظواً متكافئة . حقاً إنه قد يبدو أن ثمة تعارضاً بين « الحرية » و « المساواة » ، ولكن من شأن « الإخاء » بالضرورة أن يزيل كل تعارض بينهما . ونحن يقول برجسون إن الديمقراطية طابعا « إنجيليا » ، فإنه يبنى بذلك أن « المحبة » هى منها بمثابة الحرك الأصيل . ولكن ، سواء أكننا يلزاه « الأخلاق المفتوحة » أم يلزاه « الأخلاق المغلقة » ، وسواء تحدثنا عن « نداء البطل » أم عن « ضبط المجتمع » ، فإنه لا بد لنا دائماً من أن نتذكر أن « علم الحياة » — بمعناه الواسع — هو الأصيل فى كل « أخلاق » . ومعنى هذا أن الأخلاق — فى نظر برجسون — ذات طبيعة « بيولوجية » : بمعنى أنها تستند أولاً وبالذات إلى « التطور » . ولولم تكن « الحياة » نفسها هى التى أرادت « الأخلاق » ، لما كان ثمة موضع للتعديت عن ضربين مختلفين من الأخلاق ، أو ينبوعين مختلفين صدر عنهما الشعور الخلقى . وليس يكفى أن تقول إن كل



خلفه برجسون الأخلاقية فلسفة « حيوية » لا تنهم إلا على ضوء نظريته في « التطور الخلقى » و « السورة الحيوية » ، بل يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أننا هنا يزاء « أخلاق تطورية » تعتبر ظهور « اللث العليا » الجديدة في صميم الحياة الخلقية مجرد نتيجة للطبيعة الإبداعية التى يتصف بها الواقع . ولما كان « التطور » عند برجسون « إبداعياً » ، لا آلياً ، أو غائياً ، فليس بدعاً أن نجد « الحياة الخلقية » فى نظره تسير جنباً إلى جنب مع التطور الإبداعى .

والحق أن الكثير من الفلاسفة التطوريين قد أقاموا ضرباً من التوحيد بين « الخيرى » goodness « والإبداعية » : Creativeness ، بدعوى أن السلوك يكون بالضرورة أفضل حين يجرى أشد أصالة وأكثر إبداعاً . وربما كان برجسون هو الذى فتح السبيل أمام هذه الأخلاق الإبداعية : لأنه كان أول من وصف « الأخلاق المفتوحة » بصفات الإبداع والتجديد والمبادأة . ثم جاء للفكر الإنجليزى المعاصر ريد L. A. Reid فى كتابه المسمى باسم « الأخلاق الإبداعية » فراح يؤكد أن فى فعل الخير من « الإبداعية » قدر ما فى أى عمل فنى . وإذا كان كثير من فلاسفة الأخلاق قد جانبوا الصواب حيناً وراحوا يبعثون عن « خيرية » الفعل الخلقى فى جانب واحد مجرد من جوانبه <sup>(١)</sup> ، فإن ريد يقرر أنه كما أن جودة أى عمل فنى لا بد من أن تتجلى فى العمل بوصفه « كلاً عينياً » ، فإن جودة أى فعل خير لا يمكن أن تتمثل فى « الدفاع » إليه ، ولا فى « النتائج » السارة المترتبة عليه ، بل فى صميم الفعل الخير ككل — وحسبنا أن نمعن النظر إلى « الفعل الخلقى » لى نتحقق من أنه لا بد من أن يتضمن — مثله فى ذلك كمثل العمل الفنى — شيئاً فريداً فى نوعه ؛ شيئاً لا يقبل الإبدال أو التحويل لأنه « نسيج وحده » . صحيح أن هناك قواعد لا بد لكل من الفنان ورجل الأخلاق

---

(١) كما فعل مثلاً جماعة « الحداثيين » ( لى تأكيدهم على أهمية « الخارج » ) ، أو جماعة « النقيضين » ( لى إبرازهم لأهمية النتائج السارة ) . . . الخ

من مراعاتها ، ولكن الفنان الذى يقتصر على التزام تلك القواعد ، بحيث يكون كل نشاطه الفنى مجرد تقييد بأصول المهنة ، دون أن يكون فى وسعه الخروج عليها أو الإتيان بشئ أكثر منها ، لن يكون فى وسعه يوماً أن ينتج عملاً فنياً عظيماً . وبالمثل ، يمكننا أن نقول إن رجل الأخلاق الذى يقتصر فى سلوكه على التزام بعض القواعد الصارمة ، أو اتباع بعض المبادئ الجامدة ، لا يمكن أن يبدع عملاً خلقياً أصيلاً . ولعل هذا ما عبر عنه ريد حينما كتب يقول : « إن واجبنا الحقيقى لا ينحصر فى إطاعة قاعدة عامة ، بل فى القيام بعمل أصيل فريد فى نوعه ، نحققه فى نطاق موقف عيى فردى لم يحدث قط من قبل ، ولن يحدث مطلقاً من بعد »<sup>(١)</sup> . وليس الفعل الصائب أخلاقياً مجرد فعل سلبى نطبق فيه قاعدة ما من القواعد ، بل هو فعل إيجابى تصدر فيه عن استبصار فردى لا يخلو من خيال أو سعة أفق . ولا سبيل إلى المحافظة على حيوية الأخلاق ، والحيلولة دون انحدارها إلى هاوية المواقفات الآلية الخالية من كل معنى أو دلالة ، اللهم إلا بالعمل على زيادة الاهتمام بالأشخاص وتقوية العلاقات الشخصية بين الأفراد . والحق أن « المحبة » — لا مجرد الإحساس بالواجب — هى المحرك الحقيقى ، أو القوة الفعالة المحركة لكل « الأخلاق الإبداعية » . وهكذا يتفق ريد مع برجسون فى القول بأن « الأجابية » Agapé — أو المحبة — هى دعامه « الأخلاق المفتوحة » التى تتجاوز حدود الجماعة لى تمتد إلى « الإنسانية قاطبة » .

### نموذج آخر للأخلاق الإبداعية : لدى برديايف

وقد قدم لنا الفيلسوف الروسى المعاصر نيقولاى برديايف نموذجاً آخر لهذه الأخلاق الإبداعية ، متأثراً فى ذلك بنزعته اللاهوتية المسيحية التى لا تخلو من عناصر وجودية . وهو يبدأ حديثه بالفرقة بين ثلاثة مستويات من الأخلاق :

(1) L. A. Reid : "Creative Morality", London, Ch 6, p. 104.

١ - أخلاق القانون التي تجمل من السلوك الخير مجرد إطاعة لبعض القواعد .  
٢ - أخلاق الحرية أو الخلاص الفردي التي ينظر فيها إلى الإنسان نفسه بوصفه كائناً عنيماً مشخفاً — لا إلى عملية طاعة القانون — على أنه الغاية القصوى للحياة ، وبالتالي فإن القانون الخلقى يعتبر في خدمة الإنسان ، لا الإنسان في خدمة القانون .

٣ - وأخيراً أخلاق الإبداع : Creativeness . ويسير برديايف على نهج برجسون فيقول إننا سواء أخذنا بالقانون على أنه المعيار ، أم اعتبرنا الغاية التي يقضى إليها السلوك الخير هي نفسها المعيار ، فإننا في كلتا الحالتين نحيل الإنسان إلى مجرد عبد للقانون ، أو القاعدة ، وإن كانت القاعدة في الحالة الأولى مفروضة من قبل سلطة خارجية ، في حين أنها في الحالة الثانية مفروضة من قبل الغاية التي يهدف إليها الإنسان<sup>(١)</sup> . وهذه العبودية العمياء للقاعدة — في نظر برديايف — هي المسئولة عن حالة الجلود أو البلادة التي قد تنتهي إليها « الفضيلة » . وعلى العكس من ذلك ، نلاحظ أن من شأن « الروح الإبداعية » في مجال الأخلاق أن تحيى فتخلق شيئاً جديداً أصيلاً مبتكراً ؛ شيئاً فريداً لم يقدر للعالم أن يشهده من قبل .

وليس من شك في أن الإبداع وليد الحرية . ولكن المهم في الإبداع الخلقى أن يعمل كل فرد بوصفه هذا الشخص المعين ، لا أى شخص آخر ، بحيث يحىء فعله وليد ابتكاره الخاص ، لا بالشكل الذي كان يمكن لأى شخص آخر — مكانه — أن يقوم به . ومعنى هذا أنه لا بد للنشاط الخلقى من أن ينبع من أعماق الضمير الفردي لكل شخص على حدة . ويؤكد برديايف — في الوقت نفسه — أن مثل هذه الأخلاق الإبداعية تستلزم أولاً وقبل كل شيء أن تكون الشخصية المعنية " ريدة للفرد البشرى هي القيمة العليا في الحياة الخلقية ، وبالتالي فإن الفعل الخلقى لا يمكن أن يمد مجرد واسطة أو أداة لنصرة أى قانون كلى عام .

(1) N. Berdiaev : "The Destiny of Man.", p. 172 & P. 192.  
' ا - النسخة '

وليس اللهم في النشاط الإبداعي للإنسان هو الغاية التي يسعى إلى بلوغها ، بقدر ما هو « العاطفة الإبداعية » التي يعمل على تحقيقها . وآية ذلك أننا نعلم عادة بأن الأهمية الكبرى — في أى كفاح يقوم به المرء من أجل غاية نبيلة — هي لنوع الكفاح أو كينيته الخاصة ، لا للنتيجة التي تنفض إليها الحركة . صحيح أن القوة الإبداعية قد تجلب لصاحبها السعادة ، ولكن هذه النتيجة هي مجرد أثر عرضي ، وليست مطلقاً المقصد النهائي للفعل الإبداعي . والحق أننا لا نحكم على الغاية النهائية للسلوك الخير — بوصفها متمايزة عن السلوك نفسه — بلغة « الخيرية الخلقية » ، بل بلغة « الجمال » . وهكذا يخلص برديايف إلى القول بأن ترقى الأخلاق يسير في اتجاه الحرية ، والرحمة ، والإبداعية ، كما يشهد بذلك تزايد العطف على الضعفاء والأطفال ، والحيوانات ، في شتى الأنظمة الأخلاقية الحديثة <sup>(١)</sup> .

والظاهر أن تطور الأخلاق — في الفكر المعاصر — قد عمل على ظهور هذا النوع الجديد من التفكير الأخلاقي ، فقام بين فلاسفة الأخلاق من يؤكد دور « الإبداع » في مضمار « السلوك الخلاق » ، وراح الكثيرون يؤكدون أنه لا بد للعقل البشري — حتى حين يكون بصدد الأخلاق — من القيام بضرب من المخاطرة أو المفارقة في عالم المجهول . ولعل هذا ما عناه أحد الفلاسفة الأمريكيين المعاصرين حين كتب يقول : « إن في الإتيان بأية فكرة أخلاقية عظيمة عنصر مخاطرة يضعنا وجهاً لوجه أمام إمكانية جديدة لم يسبق لنا اختبارها <sup>(٢)</sup> » . ويمضى أحد الباحثين المعاصرين إلى حد أبعد من ذلك فيقول إن في أبسط فعل من أفعال الواجب ، أو الطيبة ، أو الحبة ، ضرباً من « المجازفة » أو « المفارقة » التي لا تخلو من جانب إبداعي . والواقع أننا هنا يلزأ فعل يبطو على عملية « إعادة توزيع للقيم » ، وكأن صاحب الفعل انطلق الأصيل ينسج « نموذجاً »

(1) Berdyaev : "The Destiny of Man.", Engl. Trans., 'p. 196.

(2) Tufts : "Creativ Intelligence", N — Y., p. 383.

جديداً لم يسبق لأحد السير على نهجه، أو كأنه يقوم بعملية «امتداد» أو «توسيع» لنقط سابق يزين به نسيج الحياة . ولهذا يقرر بعضهم أن «الخيرية» — بمعنى ما من المعاني — هي مظهر من مظاهر عملية «إبداع القيم» . وليس في وسع الأخلاق أن تتطلب منا شيئاً أكثر من أن نعمل على «إبداع» نخط واسع متسق من القيم . وهذا ما أراد ولهم جيمس أن يؤكد حينما كتب بقول: «اعط صوتك دائماً لأكثر العوالم ثراء وخصباً، وكن دائماً نصيراً لذلك «الخير» الذي يكون أقدر على الانتظام كمضوء في كل شامل متكامل»<sup>(١)</sup>.

### نظرة نقدية إلى «الأخلاق الإبداعية» ...

ولو أننا نظرنا الآن إلى هذه الأشكال المختلفة من الأخلاق الإبداعية ؛ لوجدنا أنها قد صدرت جميعاً عن رغبة حادة في إبراز دور التجديد والمبادأة والإبداع ، على حساب دور التقليد والسيارة والاتباع . وربما كان من بعض أفضال المذاهب التطورية على فلسفة الأخلاق أنها قد بيّنت لنا أن الحياة الخلقية ليست مجرد خضوع سلبى لبعض الأوامر والنواهي ، بل هي في جانب منها نشاط إرادى إيجابى حرّ ، يضطلع فيه الإنسان بتنظيم دوافعه ، وتنسيق حوافزه ، وحلّ متناقضات حياته الباطنة ، وإبتكار أساليب سلوكية جديدة ، لفض النزاع الذى قد يقوم في نفسه بين الواجبات الخلقية المتعارضة . وقد أسهب كثير من فلاسفة الأخلاق في وصف دور «الحذس الخلقى» في حلّ مشكلات الضمير ، وفضّ شتى ضروب النزاع التى تنشعب بين الواجبات المختلفة ، كما فحل برجسون مثلاً حينما حدثنا عن تلك «الأخلاق الحية المفتحة» التى لا تلتزم بشكليات القواعد الأخلاقية ، بل تتصرف في كل الحالات بالرجوع إلى وجدان إبداعى يتتكر القواعد الأخلاقية الجديدة لمواجهة أزمات الضمير المختلفة . ونحن لا ننكر أن

---

(1) Cf. John H. Muirhead : *The Use of Philosophy.*, London, Allen & Unwin, 1928, pp. 65 — 66.

« الفعل الأخلاقى » فى أعلى صورة من صورته — هو ضرب من « الابتكار » الذى فيه يصدر الفاعل الأخلاقى عن فهم صحيح للواجبات المتعارضة أو القيم المتصارعة ، فيحاول التأليف بينها على النحو الذى يرضى ضميره وإحساسه بالقيم . وكثيراً ما يجد الفرد نفسه بإزاء صراع حاد بين واجبين (أو أكثر) ، فلا يلبث أن يتحقق من أن عليه عندئذ أن يراعى واجباً آخر أسمى من جميع الواجبات المتصارعة ، ألا وهو واجب ابتكار الوسيلة المثلى للتأليف بين القيم المتصارعة . ولعل من هذا القبيل مثلاً ما يفعله القاضى النزيه حينما يجد نفسه بإزاء حالة خاصة تستحق الشفقة ، ولكنه فى الوقت ذاته يجد نفسه مضطراً إلى تنفيذ حكم القانون . ففعل هذا القاضى قد يؤلف بين القوانين ويستخدمها لصالح العدالة ، دون أن يلتزم بحرفية القانون من جهة ، ودون أن يخرج على روح القانون من جهة أخرى ، وثائقاً من أن هناك طرقاً أخرى لتعديل القوانين غير طريقة الالتجاء إلى مخالفتها .

وفى هذا المثال يتخذ « الفعل الخلقى » صيغة « الابتكار » ، فيكون تصرف القاضى بمثابة حل مبتكر لا يخرق فيه القانون ، ولكنه أيضاً يراعى حالة المتهم ، وظروفه الخاصة ، وضرورة التزام الشفقة فى الحكم . . . الخ . وما كان القضاء « فناً » إلا لأنه كثيراً ما يتطلب من صاحبه التأليف بين الواجبات المتعارضة بمهارة وحقق وبصيرة . والحق أن هناك أفعالاً خلقية تنطوى على شيء من « الإبداع الفنى » الذى تنطوى عليه الوحة الرائعة أو القصيدة المصماء ! وهذا ما حدا ببعض فلاسفة الأخلاق إلى القول بأن فى الفعل الأخلاقى العظيم تعبيراً فريداً أصيلاً عن « الخيرية » فى أشكال جديدة أو صور مبتكرة من السلوك . ولكن الابتكار الخلقى لا يتوقف على مهارة الفاعل وبراعته وقدرته على التأليف بحسب ، بل هو يتوقف أيضاً على إخلاصه وأمانته ودقة شموه . ولعل من أهم ما يساعد الفاعل الأخلاقى على ابتكار الحل المناسب فى المواقف الأخلاقية المحرجة ، استعماله لقوة « الحدس الخلقى » التى تستند إلى « وجدان مُبدع »

يمضى إلى أعماق القيم الأخلاقية فينتدى إلى « القيمة » اللامعة لكل من حالات الضمير ، ويفطن إلى « القاعدة » المناسبة لكل موقف جزئى من الواقع <sup>(١)</sup> .

يبد أن دعاء الأخلاق الإبداعية كثيراً ما يتناسون أن « السلوك الخير » ليس بالضرورة سلوكاً مبتكراً أصيلاً ، بل قد يكون مجرد سلوك تقليدى يصدر فيه المرء عن طاعة القاعدة أو احترام الواجب . والواقع أنه ليس يت القصيد فى الفعل الأخلاقى أن يكون فعلاً جديداً فريداً فى نوعه ، بل المهم أن يكون فعلاً خيراً يصدر عن إحساس بالواجب وتقدير للقيم . وقد سبق لنا أن لاحظنا أنه لا يكفى أن نجمل من « الأخلاق » أداة للابتكار والتجديد ، بل لا بد لنا أيضاً أن نبرز دورها فى الحياة الاجتماعية بوصفها أداة محافظة وتقليد . أو ربما كان الأصح أن نقول إن قلب التجديد لا يقوم إلا جنباً إلى جنب مع قلب التقليد : لأن الاثنين هما أشبه ما يكونان بواجبى العملة ... وربما كان الخلط بين « الأخلاق » و « الفن » هو المسئول عن هذا التصور الإبداعى المتطرف للسلوك الخلاق ، وكأن « الخير » هو مجرد صورة من صور « الجمال » ولكن ، مهما يكن من جال « الفعل الخلاق » ، فإن من المؤكد أن « خيرية » هذا الفعل لا ترتد إلى أصالته أو جدته أو ابتكاره ، بل هى تتمثل أولاً بالذات فى قيمته الخلقية ، وسلامة بواعثه ، ومدى ملاءمته للموقف ... الخ . وتبعاً لذلك فإن الأخلاق الإبداعية تضعى بالقاعدة والقيمة والوعى الخلاق ، لحساب المبادأة والابتكار والأصالة الفنية !

على أن الخطأ الأكبر الذى طالما وقع فيه أصحاب هذه « الأخلاق الإبداعية » إنما هو توهمهم أن الإنسان « يبدع » القيم ، وأن « الأخلاق المفتوحة » هى

(١) ذكرها إبراهيم : « مبادئ الفلسفة والأخلاق » مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٦١ ، ص ٢٠٩ - ٢١١ ويجب هذا انظر :

W. Lillie : « Introduction to Ethics. », London, 1961, pp- 194 - 195.

وليدة ابتكار بعض العباقرة أو الأبطال . وفات هؤلاء الفلاسفة أن كل عصر من العصور يحمل في ثناياه بذوراً مطوية من القيم والمثل والأفكار ، وأن ثمة عملية « نضج » للوعي بالقيم تجري دائماً على قدم وساق في أعماق كل مجتمع من المجتمعات . فليس من شأن « العبرى » — كما توهم برجسون — أن يستحدث « قيماً » لا عهد لمجتمعه بها ، بل هو لا بد من أن يستند في كشفه لتلك القيم إلى أسس حضارية كانت موجودة من دى قبل . ومعنى هذا أن بطل الأخلاق لا يزيد عن كونه « مكتشفاً » يعيد النظر في تقييم الناس للحياة ، وبمعل جاهدأ على استخراج القيم الضمنية الباطنة في صميم التربة الأخلاقية لبيئته أو مجتمعه . والحق أنه ليس ثمة عصر — أو مجتمع — يفهم ذاته — أخلاقياً — فهماً صحيحاً ، كاملاً ، غير منقوص . ومن هنا فإن مهمة المصلح الأخلاقي كثيراً ما تقتصر على الأخذ بيد مجتمعه من أجل معاوئته على فهم نفسه ! ومن جهة أخرى ، فإنه كثيراً ما يبقى « بطل الأخلاق » غير مفهوم ، وذلك لأنه قد جاء قبل أوانه أو في غير أوانه ، ومن ثم فإنه لا بد من أن يموت ومعه حقيقة ! صحيح أن مثل هذا البطل قد يحمل « فكرة » لا تموزها الحياة ولا تنقصها القوة ، ولكن حياتها وقوتها فيه هو ، لا في المجتمع نفسه . وهذا هو السبب في أن مثل هذه « الفكرة » لا تلقى أى صدى من جانب القلب الإنسانى ، ما دامت لم تنبعث منه . حقاً إن وقتها قد يحين ، ولكن مكتشفها لن يرى هذا الوقت ! ولا يجب : فإن من يش . قبل أوانه ، لا بد من أن يبقى « ميتاً » في عصره ! ومهما يكن من شيء ، فإن « البطل » الذى طاملاً تحدث عنه برجسون وغيره من فلاسفة الأخلاق الإبداعية ليس سوى مجرد « مكتشف » استطاع استخراج بعض القيم الضمنية ، مع العلم بأن « اكتشافه » نفسه لا بد من أن يظل مشروطاً ببعض الظروف الاجتماعية . وسيكون علينا من بعد أن نعاود النظر إلى هذه المشكلة ، حتى نفق على دور الوجود البشرى في « العالم الأكيولوجى » ، بوصفه « باحثاً » لا يخترع شيئاً ، ولكنه لا يكف أبداً عن الاضطلاع بمهمة « المراقبة » و « الكشف » .



الباب الثاني  
نظريات أخلاقيات

## الفصل الخامس

### نظرية « اللذة »

قد يجب التارى حين يرانا نتحدث عن « نظريات أخلاقية » ، ولكننا فى الحقيقة لا نستخدم هنا كلمة « نظرية » بمعناها العلمى ، بل بالمعنى الذى نقصده فى الفلسفة حينما نتحدث مثلاً عن « نظرية المعرفة » . ونبغاً لذلك فإن ما اعتاد بعض فلاسفة الأخلاق تسميته باسم « نظرية اللذة » ، هو فى نظرنا إشكال أو مشكلة ، خصوصاً وأن الأخلاق — فى أصلها — إشكال حول بداهة اللذة . وكما أن مشكلة المعرفة هى أولاً وقبل كل شيء ، تفكير فى إمدادات الحس ، وشك فى قيمة التجربة ، فإن المشكلة الخلقية أيضاً تفكير فى اللذة ، وشك فى قيمة الخبرة السارة . وهذا هو السبب فى أن « المشكلة الخلقية » — مثلها فى ذلك كاية مشكلة فلسفية أخرى — تصدر عن ضرب من « الدهشة » ، وتبدأ بالشك فى قيمة « اللذة » من حيث هى بيئة شعورية مزعومة . ونحن نعلم أن كل « تفكير » لابد من أن ينطوى فى صميمه على معانى « الانفصال » و « الُبعد » و « البون » و « عدم التطابق » ، فليس بدعاً أن يكون فى « التفكير الخلقى » صرب من الانشقاق على اللذة ، أو الانفصال عن الخبرة الطبيعية السارة . والواقع أن كل « المشكلة الخلقية » — سواء أردنا أم لم نرد — تدور فى الأصل حول ضرورة تحويل « بيئة اللذة » إلى « إشكال فلسفى » يبعث على التساؤل . ولو كان يكفى أن بنشد المرء اللذة ويتجنب الألم ، لكان يكون « كائناً أخلاقياً » لما وجد أى فرد أية صعوبة فى أن يكون « صاحب خلق » ولكن « الضمير » — أو « الشعور الخلقى » — لا يلبث أن يثير فى أنفسنا الكثير من الشكوك حول « بداهة اللذة » ، ومن ثم فإن المرء سرعان ما يقسامل عن مدى قدرة

« الطبيعية » على توجيه سلَوْن . وكأنما هو يُحسِّن في قراره نفسه بأنه هبات للذة أن تُقَوَّى — وحدها — على هداية ضميرنا . وحينما يتحقق الإنسان من أن « حساب الذات » أعجز من أن يحقق لصاحبه ما يصبوا إليه من توازن نفسي ، وأن « حياة اللذة » لا يمكن أن تُنفِى إلا إلى حالة أليمة من القسوت الروحي أو التمزق النفسي ، فهناك لابد من أن يتولَّد لديه إدراك واضح لعجز « اللذة » عن تفسير نفسها بنفسها ، واقتناع تام بقصور « مبدأ اللذة » عن توجيه السلوك الإنساني برمه .

صحيح أن الكثيرين منا — خصوصاً في العصر الحاضر — قد أصبحوا يعدُّون « اللذة » بمثابة « العملة الذهبية » في سوق « القيم » ، ولكن هذا الإقبال الشديد على حياة اللذات لا يضطرنا إلى أن نخلع على « اللذة » صفة « المطلق » ، بل لا بد لنا — على العكس من ذلك — أن نطالب « اللذة » بتقديم أوراق اعتمادها ، حتى نقف على مدى « شرعية » ذلك للمبدأ الأخلاق الذي طالما استمسك به البشر . وليس أيسر على الإنسان — بطبيعة الحال — من أن يقيم ضرباً من التوحيد بين « الخير » و « اللذة » ، ولكن مهمة فيلسوف الأخلاق على وجه التحديد — تنحصر في الكشف عن تلك « المغالطة الطبيعية » • Naturalistic Fallacy • ( على حد تعبير مور ) التي يقع فيها المرء حين يعرف « الخير » بأنه « ما يجلب لنا اللذة » أو العكس<sup>(١)</sup> .

(1) Cf. G. E. Moore : « Principia Ethica », Cambridge, 1903.  
I., P. v — xiv.

( وانظر أيضاً كتابا : « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ١٩٦٨ ، ص ٢١٠-٢١٣ )

## فلسفة اللذة في الفكر اليونانى : أرسطبس وأبيقور

ليس من شك فى أن البشر جميعاً يشدون « اللذة » ويعزفون عن « الألم » ولكن فلاسفة اللذة يضيفون إلى ذلك أن « المتعة » هى الكيفية الوحيدة التى تصبح بمقتضاها « الخبرة » ذات قيمة ، وبالتالى ذات صفة أخلاقية . ومعنى هذا أن « الفعل الخير » هو ذلك « الفعل » الذى يفضى بالضرورة إلى « نتائج سارة » أو « خبرات مُمتعة » . ولعل هذا ما عناه بعض فلاسفة اليونان حينما قالوا إن الإنسان لا يعرف سوى خير واحد هو « اللذة » ، وشر واحد هو « الألم » .

وأما الفيلسوف اليونانى أرسطبس Ariotippus فقد ذهب إلى أن اللذة هى صوت الطبيعة ، فلا موجب للحياة أو الخجل ، ما دامت كل القيود أو الحدود هى من وضع العرف . صحيح أن التعلق بالذات قد يكون أحياناً مصدر قلق وألم ولكن فيلسوف اللذة لا يريد أن يفكر فى المستقبل ، لأن للتفكير فى المستقبل هو مبث الشقاء ومصدر الموم ، بل هو يريد أن يقتنع اللذة الحاضرة ، عالماً أنه ليس للإنسان سوى الساعة التى هو فيها ! وما دامت الفريزة هى المحرك الأول لأفعال الإنسان — مثله فى ذلك كمثل الحيوان والطفل — فإن معيار اللذة والألم هو المييار الأوحد لقياس خيرية الأفعال وشريرتها . ومن هنا فإن أرسطبس لا يقتصر على القول بأن « اللذة » هى « الخير » الأوحد ، بل هو يقرر أيضاً أن اللذة القصوى هى المقصد الأوحد للحياة ، وليست اللذة القصوى سوى أكثر الذوات حدة أو شدة . ولا نرانافى حاجة إلى القول بأن معظم حديث أرسطبس عن الذوات إنما كان يدور حول الذوات البدنية ، خصوصاً وأن كل تفكير أرسطبس السيكولوجى لم يكن يتجاوز استجابات اللذة والألم ، على المستوى المادى للبحث .

وأما الفيلسوف اليونانى المعروف بإبيقور Epicurus فقد اتفق مع سلفه أرسطبس فى القول بأن الناس يشدون اللذة — كالحوانات سواء بسواء — بدافع غريزى لا أثر فيه للتفكير أو التعليم ، ولكنه ارتأى أنه وإن كانت اللذة

هى الخير الأعظم أو الناية القصوى لمعظم الأفعال البشرية ، إلا أن اللذة فى بعض الأحيان عواقب قد لا تكون جميعها « خيراً » ، بدليل أن الشره مثلاً يصيب صاحبه ببعض الأمراض ، كما أن الأفراد فى الشهوات أو اللذات قد يؤدى إلى عواقب جسمية وخيمة . وإذن فإن من الواجب تعديل اللذة فالألم ، واجتناب اللذات التى تخرج آلاماً ، بوصفها وسائل سيئة للسعادة . كذلك ينبغى تعديل الألم باللذة ، وقبل الآلام التى تجلب لذات أعظم ، ما دامت عواقب الألم ليست فى جميع الأحيان شراً . الخ . والظاهر أن إبيقور قد فطن — بعكس أرسطس إلى أنه ليس للذة صفة مطلقة ، بدليل أنها نسبية تقاس دائماً بالألم القابل لها ، وتخضع باستمرار لقانون التباين . ومن هنا فقد ذهب إبيقور إلى أننا لا نستطيع أن نعى وراء اللذات بطريقة مباشرة ، بل لا بد لنا من التماس للملابسات أو المناسبات التى قد تقترن بها اللذة ، مع مراعاة اختلاف تلك للملابسات وتباين صفتها السارة . هذا إلى أن إبيقور لم يقتصر على النظر إلى « شدة » اللذات ، بل هو قد راعى أيضاً « استمرارها » ، ومن ثم قد دَعَا إلى تفضيل اللذات التى يمكن أن تدوم ، وتصيغ بصفتها كل حياتنا . فضلاً عن ذلك ، فقد أعلّى إبيقور من شأن اللذات الروحية ، واعتبر الأخلاق بمثابة تهذيب لتلك اللذات النبيلة ( كالصداقة ، وحب الجلال ، والحكمة ، وما إلى ذلك ) . ولم يقف إبيقور عند هذا الحد ، بل لقد دَعَا أيضاً إلى التحكم فى الدوافع الدُّنيا ، واعتبر « التفضيلة » مظهرًا من مظاهر « ضبط النفس » ، وتغليب « القيم العليا » على « القيم الدنيا »<sup>(١)</sup>.

(١) Cf. Hartmann : *•Ethics•* vol. I., Ch. 1x, pp. 131 — 132.

## موقف أرسطو من فلسفة اللذة

وأما أرسطو فإنه يوافق فلاسفة اللذة على أن البشر قاطبة يطلبون اللذة ، ويتجنبون الألم ، لدرجة أنه يقرر أن نمة نوعاً من التكافؤ بين « الحياة » و « اللذة » . والواقع أن التأكيد الطبيعى لحقنا فى اللذة هو « بديهية » واضحة بذاتها ، وكأنما هى « مطلب منطقي » أو « تحصيل حاصل » أكثر مما هى « حساب نفى » . ومعنى هذا — فيما يقول أرسطو — أنه لمن التناقض أن نتصور وجود كائن يقبل على الألم ، ويمزف عن اللذة : لأن جاذبية اللذة تتمتع بضرب من الوضع أو البداة ، وكأنما هى قانون « الهوية » أو « الذاتية » Identity في مجال السلوك . وهذا أفلاطون نفسه ( كما سبق لنا القول ) يحدثنا عن « إرادة الخير » فيقول إنها « تحصيل حاصل » : لأن الإنسان حتى حين يريد الشر فإنه لا يريد إلا الخير ، بمعنى أنه يريد الشر بوصفه خيراً له ! وإلا ، فهل وُجد على ظهر البسيطة مخلوق يريد لنفسه الشقاء أو التماسه ؟ وإذن ، أفلا يحق لنا أن نقول إن « اللذة » هى « الحقيقة الذاتية » الأولى التى تتحقق فى « الآن » Instant ، فتقبض على « الذات » بجمع بديها ، محاولة أن تستقيها فى الحاضر ؟ ويمضى أرسطو فى دفاعه عن اللذة فيقول إنها « البيئة » Evidence التى ليست فى حاجة إلى تبرير أو تفسير : لأنها تمتك من قوة الإقناع وسحر البيان ما يعجز عن الرد عليه أى منطق عقلى كأننا ما كان ! وأية ذلك أن اللذة ليست فى حاجة إلى إلحاح حتى تفرض نفسها علينا ، بل إننا جميعاً لنقبل عليها من تلقاء أنفسنا ، دون أن نساأل ذواتنا كيف يمكننا تفسيرها ، أو لم كانت « للمتعة » أمراً مرغوباً فيه . وكأنى بأرسطو يعترف — مع فلاسفة اللذة — بأنه كثيراً ما تكون القدرة الصغيرة من « اللذة » كافية لبليلة الرأس الكبير !<sup>(١)</sup>

(1) V. Jankélévitch : « La Mauvaise Conscience », Paris, Alcan·  
Nouvelle Edition, 1939, pp. 5 — 6.

بيد أن أرسطو يؤكد — مع ذلك — أننا لو أقمنا النظر إلى طبيعة «اللذة»<sup>٢٠</sup> لتبين لنا أنها مجرد «عَرَض» أو «علاقة» تصاحب حالة جسمية : فالمضو الذى يمارس نشاطه بطريقة صحفية عادية لا بد من أن يجيء نشاطه مقترناً بضرب من الشعور باللذة ، فى حين أن المضو الذى يمارس نشاطه بطريقة مَرَضِيَّة غير سليمة ، لا بد من أن يصحب نشاطه شعورٌ بالألم . ومعنى هذا أن اللذة ظاهرة مصاحبة للنشاط المضوى بصفة عامة . ولما كان كل موجود مجموعة من اليول ، أو نَسَقاً متآلفاً من النشاطات ، فإن الهدف الطبيعى المباشر للحياة ليس هو اللذة ، بل ممارسة تلك الأنواع المختلفة من النشاط ، ومن ثم فإن اللذة لا تخرج عن كونها مجرد غاية ثانوية . وليس من الضرورى أن تكون كل لذة «خيراً» وكل ألم «شراً» : فإن بعض الذات قد تنطوى على شرور ، كما أن بعض الآلام قد تنطوى على خيرات . هذا إلى أن هناك لذات دنيا ولذات عليا ، ولكنتا لا نستطيع أن نجعل من «اللذة» بصفة عامة «غاية فى ذاتها» أو «خيراً أقصى» : لأن من طبيعة اللذة أن تكون مجرد وسيلة إلى شئ آخر يجيء بعدها ، كلذة الراحة التى يراد بها التأهب لمواصلة العمل ، ولذة مشاركة الأصدقاء فى المآدب والحفلات بقصد توثيق عُرَى المودة والإخاء . . . إلخ . ولكن أرسطو — مع ذلك — لم يرفض مبدأ اللذة ، بل لقد غلّت «القيم الحيوية» عنده قِيماً أساسية تستند إليها الحياة الحقيقية بأسرها ، خصوصاً وأن الفكر اليونانى بصفة عامة قد ظل ينظر إلى كل ما هو «طبيعى» أو «غريزى» على أنه «حسن» أو «خير» .

## ... سحر اللذة، وارتباطها بالقيم البيولوجية

والحق أننا لو أقمنا ضرباً من التوافق بين ما هو « طبيعي » أو « غريزي » من جهة ، وما هو « حسن » أو « خير » من جهة أخرى ، لما وجدنا كبير صعوبة في القول — مع فلاسفة اللذة — بأن المياري الأوحدي لقياس « خيرية » الأفعال هو درجة « اللذة » التي تحققها لأصحابها . وآية ذلك أن الأفعال الخيرة هي تلك التي تجيء متوافقة مع ما تقضى به طبيعتنا البشرية ، وبالتالي فإن « القيم الطبيعية » هي وحدها الكفيلة بضمان « خيرية » السلوك . ولكن للدافعين عن « اللذة » يمضون إلى حد أبعد من ذلك فيقولون إنه قد يكون في وسعنا أن نشبه سحر اللذة بسحر المرأة : لأنه مهما يكن جمال المرأة عابراً أو برافاً ، فإن نشوته لا بد من أن تلب برأس الرجل ، حتى ولو كان أزهد الناس جرياً وراء النساء ! ولعل هذا ما عناه ألدس هكسلي حينما كتب يقول : « إن الجمال هو خطاب توصية مفتوح ، هبها لأحد أن يتجاهله ! » . صحيح أنك قد تحاول أن تظهر بمظهر الرجل الرزين الرصين ، أو الشخص القوي المتناسك ، ولكن الوجه الجميل لا بد من أن يثير لديك ضرباً من الفضول ، ولا بد من أن يدفعك إلى التوقف ، وبالتالي فإنه لا بد من أن يفرض نفسه عليك ! ومهما تكن جاداً ، بل مهما تكن فاضلاً ، فإن السؤال الملح الذي يُلقى عليك « المحب الجميل » لن يبرح ذهنك في سهولة ويسر ، لأنك لن تستطيع أن تجزم — في يقين قاطع — بأن « الحكمة » أفضل من « الشهوة » ، وأن التمتع بالهوى الرزين أجدي على النفس من أي استغراق عارم عنيف في ليلة سحرية عميقة من ليالي الحب العاصب الجامح المريد ! وحتى لو نجحت في مجابهة اللذة بكلمة « لا » ، فإنك عندئذ لن تكون قد تدكرت لها أو قاومت سحرها ، بل ستكون قد آثرت تأجيل موعد استحقاق الدفع ، أو ربما تكون قد آثرت الانتظار ، أملاً منك في الحصول على لذة أكبر <sup>(١)</sup> !

(١) ارجع إلى مقالنا « مشكلة اللذة » ، للنشور بمجلة « العربي » ، العدد ١١٠ ، يناير سنة ١٩٦٨ ، من ص ٦٠ إلى ص ٦٧ ( وانظر أيضاً :



ولو أننا سلّمنا مع بعض فلاسفة الحياة بأن « القيم البيولوجية » هي الدعامات الكبرى لكل حياة خلقية ، لكان علينا أن نمدّ الصحة ، والقوة والحياة ، وشتى ميزات الطبيعة البشرية ، « قيماً خلقية » أساسية . والواقع أن جذور « اللذة » متأصلة في صميم التربة البيولوجية ، فليس بدعاً أن تكون لها كل تلك الأهمية في حياتنا النفسية والخلقية ، مادام من شأن كل ما هو « طبيعي » أن يكون — في نظرنا — « بريئاً » و « جيلاً » في الآن نفسه . ولعلّ هذا هو السبب في أن بعض الفلاسفة القدماء كانوا يرون في « اللذة » مظهراً من مظاهر « الصحة النفسية » ، على اعتبار أن النفس العاجزة عن الاستمتاع بالملذات ( جسدية كانت أم روحية ) هي نفس مريضة أو معتلة . وسواء عدنا إلى أبيقور ، أم إلى الرواقين ، أم إلى أفلاطون ، فإننا سنجد لدى جميع هؤلاء المفكرين « نظرة طبيعية » توحد بين ما هو « سحيق » ، وما هو « خير » ، وكأن الخير الأقصى للنفس هو ما يضمن لها الصحة النفسية . وليس من شك في أن هذا الاعتراف الصريح بأهمية « القيم البيولوجية » هو الذي أدخل « اللذة » في مضمار الحياة الخلقية ، خصوصاً وأن هذه النزعة الطبيعية الأخلاقية قد رفضت منذ البداية مبدأ التوحيد بين ما هو « طبيعي » وما هو « سيئ » أو « شرير » . ثم جاء العصر الحديث بسعيه العارم وراء اللذات ، فلاقى المذاهب القائلة بالزهد أو التقشف حملات عنيفة من جانب أولئك الذين لم يفهموا معنى لمادة « الطبيعة » ، وإنكار قيمة « الحياة » ، وبالتالي فقد عادت « فلسفة اللذة » إلى الظهور تحت ستار الدفاع عن « قيمة الحياة » .

### هل تكون طبيعة اللذة « سلبية » ؟

أما خصوم مذهب اللذة فإنهم يقولون : لنحاول أولاً التعرف على طبيعة تلك « اللذة » التي قد يبدو لنا في كثير من الأحيان أنها كل شيء في الحياة ، ثم لنسأل أنفسنا : هل تكون « اللذة » خيراً حقيقياً يمكن أن نمدّه بمثابة « غاية في ذاته » ؟ . إن هناك — بلا شك — لذات طبيعية نحس بها إحساساً تلقائياً

في صميم حياتنا العادية ، وتلك هي لذات الحياة السوية : كالصحة والشباب والحرية والسلام . ولكن أليست هذه « الذات » — مع الأسف — مجرد « لذات لاحقة » قلما نستشعرها اللهم إلا بعد أن يكون للرض والشيخوخة والمعبودية والحرب قد جاءت فلبقنا إيّاها ، وحرمتنا منها ؟ الحق أن « وجودنا » ظاهرة عادية تمضي من تلقاء نفسها ، وكأنما هي « هبة » أو « منحة » لا نكاد نشعر نحو القدر بأى عرفان للجميل بسببها ، مثله في ذلك كمثل النافع المعتدل بالنسبة إلى سكان المناطق الطبيعية المتوسطة : فإنه في نظرم ظاهرة عادية قلما يشعرون بقيمتها ! ولاشك أن شوبنهاور حينما قرر أن « الألم » — لا « اللذة » — هو وحده « الظاهرة الإيجابية » ، فإنه لم يكن يعنى بذلك سوى أن « الألم » يتأرجح دائماً بين حالتين سلبيتين : حالة الانتظار أو التوقع — قبل حدوث اللذة — ثم حالة السأم أو الملل — بعد استمرار اللذة . فالألم ظاهرة إيجابية نستشعرها بطريقة مباشرة ، لدرجة أننا لا نتمكن من التمتع أو اللذات ، اللهم إلا بفضل تلك الآلام التي تهددها وتسكن من ورائها . ولهذا يقرر بعض فلاسفة الأخلاق أنه إذا كان في اللذة « جانب إيجابي » ، فإن هذا الجانب نفسه موسومٌ بطابع « الألم » !

والواقع أن كل « إحساس » Sensation لا بد بالضرورة من أن ينطوى على ضرب من « التقبل » أو « الأفعال » أو « المماناة » أو « التألم » . ولعلّ هذا مانعنا العبارة الفرنسية المعروفة التي تقول : « إن الاستجابة الحسية تأخرت ومماناة » : Sentir c'est pâtir . وآية ذلك أن المرء لا يشعر بأى عضو داخلي من أعضائه ، إلا حينما يختل أو يمرض ، أو يطرأ عليه اضطراب : إذ عندئذ — وعندئذ فقط — يشعر المرء بقلبه أو كبده أو كليتيه أو أمعائه . . . الخ .

ولكن ، هل يكون معنى هذا أن كل شعور لا بد من أن يكون شعوراً بالألم ، وأنه ليس هناك — بالتالي — شعور باللذة ؟ كلا ولا ريب ، فإن ثمة شعوراً باللذة ، ولكن على حين أن من شأن الشعور بالألم أن يزيد من حدة الألم

وخطورته ، نجد أن من شأن الشعور باللذة — في كثير من الأحيان — أن يبدد اللذة ويعمل على محوها . والسبب في ذلك أنه ليس للذة من طعم أو شكل أو لون ، اللهم إلا حينما نتطلع إلى شيء آخر يجانبها ، أو إلى جوارها ، بدلاً من أن نركز أبصارنا فيها ، أو أن نودق النظر إليها ! ولا غرو ، فإنه بمجرد ما يتساقط الوعي إلى اللذة ، فإننا سرعان ما نتحقق من أن لذاتنا قد ابتدأت ، وأنها قد تطورت ، وأنها قد تنتهي ! وحينما يعرف الفكر طريقه إلى اللذة ، فإن اللذة لا بد من أن تبدله بمثابة قناعة هوائية كبيرة ، أو مجرد بقعة لامعة فوق قوس قزح ! أضف إلى ذلك أنه إذا دامت اللذة — وهي قلما تدوم — فإنها لا بد من أن نحني وراءها إحساساً بالسأم . ولا شك أن هذا الإحساس الخفي الذي يشيع في كل — أو جل — اللذات البشرية هو الذي يخلع عليها ضرباً من الرارة ، خصوصاً حين نحيى تلك « الذات » فتنعكس على نفسها ، محاولة العمل على تأتيل مضمونها . . .

### هل تكون هناك « لذات خالصة » ؟

وهنا قد يسارع أنصار اللذة إلى القول بأن ثمة « لذات خالصة » Pure pleasure لا ينطبق عليها مثل هذا الوصف ، لأنها متع طبيعية سوية لا أثر فيها للألم أو السأم . ولكن الواقع — فيما يقول خصوم اللذة — أنه قلما تخلو « لذة » — كائنة ما كانت — من أي أثر للنقص أو التناقض أو الازدواج أو النسبية أو التكرار أو الخواء . وآية ذلك أن اللذة أولاً وليدة الحاجة ، كالشبع الذي لا يبيح إلا بعد جوع ، والإشباع الجنسي الذي لا يتم إلا بعد نهم أو شوق جنسي ، والراحة التي لا تتحقق إلا بعد عمل ، وهلم جرا . ثم إن اللذة ثانياً كثيراً ما تبغى مشوبة بالألم ، خصوصاً وأنها — بطبيعتها — خاضعة لقانون التباين Law of contrast الذي يجعلها دائماً مشروطة بالألم ؛ وهي — أخيراً — لا بد من أن تنطوي على صبغة انفعالية أو كيفية وجدانية : بمعنى أنها لا تخرج ( ٩ — للفتاة الخفية )

عن كونها « حدثاً » نفسانيا نشعر به عن طريق مشول ضده الألم . ولعل هذا ما عناه الكاتب الفرنسي الشهير مونتني Montaigne حيناً قال : « إننا قلنا تنذوق شيئاً صافياً أو لذة خالصة » . ولماذا لا نقول إن ضحكنا فيها قد نغنى وراءها في بعض الأحيان دسوعاً متجعدة ، أو آلاماً مكتومة ، أو إحساساً دفيناً بالقلق ؟ بل ألسنا نقطب وجوهنا حين نضحك ، كما نقطبها حين نبكي ؟ وإذن ففهم الحديث عن « لذات نقية » ، وكل ما في وجودنا مزيج من الدموع والضحكات ، أو سرگب من الآلام والأفراح ؟

... ولنحاول — على سبيل المثال — أن ننظر إلى « اللذة » من وجهة نظر « الزمان » ، لكي نتحقق من إنها لا تكاد تتمتع بأي « حاضر » حقيقي . ألسنا نلاحظ أننا نستطيع دائماً أن نحدد « موضع » الألم ، وأن ننسب إليه ضرباً من « اللوم » أو « الاستمرار » في حين أن « اللذة » تبدو لنا غالباً بعيدة كل البعد عن أن تكون حدثاً مائلاً « هنا والآن » : *Hic et nunc* ؟ ... الحق أن « الألم » كثيراً ما يبدو لنا بصورة كثقة كثيفة متأسكة من الحاضر الأليم ، في حين تلوح لنا « اللذة » على صورة سراب وله زائل ، أو ضباب خفيف عابر ، فوق سطح الحاضر ! ولهذا يقول الكاتب الفرنسي لافورج Laforque : « إنه ليس للسعادة من حاضر ، بل كل ما لها ماضي ومستقبل فقط » . وقد يستطيع الإنسان أن يألف الألم ، ولكن هذه الألفة — مع ذلك — لن ترفع عن الألم طابعه الشرير أو وطأته الثقيلة ، بل سيظل « الألم » دائماً ضعيفاً بضعاً يلاحق المرء بوخزه المستمر وضرباته المتلاحقة . وأما « اللذة » فإنها ما تكاد تدوم ، حتى تنطفئ . جنونتها وتخف سورتها ، على العكس من « الألم » الذي قد تزداد حدته تحت وطأة التكرار أو الاستمرار . وإن أنصار اللذة ليتحدثون عن « الشهوة » ، ولكن الشهوة مجرد « حدث » يقع في « الآن » *In-tant* : فهي « حاضر » لا كثافة له ، بدليل أنها ما تكاد تدوم لفترة تتجاوز اللحظة ، حتى تستحيل

إلى « تنزُّز » أو « نور »، أو « تبلُّد »، أو « إحياء » ! ومن هنا فقد استطاع شوبنهاور — مرة أخرى — أن يقول : « إنَّ للألم تاريخاً ، وأما اللذة فلا تاريخ لها » !

وهنا يعاود فلاسفة اللذة الاعتراض فيقولون : « وماذا عن لذة الحب ؟ أمي أيضاً ليست لذة خالصة ؟ » وردَّ خصوم اللذة على هذا الاعتراض أن الإنسان حريصٌ على أن يجعل للذة وجودها الحقيقي ، بوصفها القطب الآخر للمقابل للألم ، ومن ثم فإنه يستعين بكافة الوسائل الإرادية والحيل الاصطناعية من أجل العمل على تحقيق استمرار اللذة وضمان دوامها . ولهذا فإننا نراه يغلف اللذة بأغطية جميلة برّاقة من « الأمل » و « التطلع » و « الاسترجاع » و « التذكر » ، كما نراه يخلط في الوقت ذاته بين اللذة نفسها من جهة ، وبين مجموع الشروط أو الظروف الموضوعية الثابتة التي تحدّد ظهورها من جهة أخرى . وهكذا يصبح للذة وجودها في « الماضي » بفضل عملية « الاسترداد » أو « الاسترجاع » ، وفي « المستقبل » بفضل عملية « التطلع » أو « الاستباق » ، بدليل أننا نتحدّث على لذاتنا المنصرمة ، ونتطلع بشغف ولهفة إلى لذاتنا المقبلة . ولكن ، ألسنا نجد هنا سخرية لازعة من قبل « الزمان » : فإن الزمان لا يدعنا نتذوق سحر « اليوم » ، اللهم إلا بعد أن يكون قد انتزعه منا وأحاله إلى مجرد « أمس » ؟

ولننظر — مثلاً — إلى « لذة الحب » — تلك اللذة القديمة في تاريخ البشرية قدم العالم نفسه ، وإن كان من شأنها دائماً أن تبدو جديدة كل الجدة لتلك القلب العاشق الذي يرى فيها لذة نقية خالصة — ولتسائل أنفسنا : « ألسنا هنا بإزاء لذة لاحقة ، تستبدل بمتمعة الأمل الراهن نظرة استرجاعية ترد إلى صورته الماضية ، أو نظرة استباقية تتطلع إلى صورته المقبلة ؟ » ألسنا نلاحظ أن لحظة الحب الحقيقية تشغل مكاناً ضئيلاً بالقياس إلى المقدمات الجميلة التي تسبقه والتحصّرات الأليمة التي تتلوها ؟ وإذن أفلا يجدر بنا أن نقول إنه لولا تدخل كل من « الذائكة »

و « الحيلة » ، لما كانت تلك اللحظة الخاطفة التي نسميها باسم « الحب » أية حقيقة واقعية فعلية في « الزمان » ؟ . . . صحيح أننا قد نحيل على تلك اللحظات الخاطفة من الأمل والدفء فصولاً طويلة من الوحدة القاسية والعزلة الباردة ، ولكن من المؤكد مع ذلك أن هذه المتع الخاطفة لا تبجل من اللذة حقيقة ماينة تشغل كتلة من الزمن ! ومهما يكن من شأن لذة الحب أن تحيل شتاء حياتنا القارس إلى ربيع وردى ساحر ، بل مهما يكن من شأن متعة الحب أن تخلع على ساعات حياتنا اللبثلة إشرقة الأيام الماربة من أسر الزمن ، فلن هذه « اللذة » أو « المتعة » ليست مع ذلك سوى مجرد بطاقة جميلة تغلف « الحب » ، دون أن تدخل في صميم « جوهره » . وآية ذلك أننا حينما نتحدث عن « الحب » ، فإننا كثيراً ما نبتدع لأنفسنا أسطورة جميلة نملأ بها وحدتنا ، ونستعين بها على مواجهة ما في الحياة من جفاف أو فراغ أو غياب أو جفاء ! وإلى هذا المعنى قصد الروائي الفرنسي المشهور مارسيل بروست M. Proust حينما كتب يقول : « إن ما نحبّه ليس هو المحبوب ، بل الحب نفسه ! ونسئ هذا أن من شأن « اللذة » — في حالة الحب — أن تنعكس على نفسها ، لكي تستمتع بنفسها وتذوّق ذاتها . بفضل تلك الأنانية الساحرة التي تسمح لها بإجراء حالاتها النفسية المتعاقبة من انتظار ، وأمل ، وتوقع ، وتذكر ، وبحسر ، وتلهّف ، واشتياق . . . الخ . وعبثاً يحاول بعض الفلاسفة أن يسهوا في الحديث عن بساطة اللذة ، فإن اللذة — مع ذلك — ليست عنصراً بسيطاً ، بل هي وليدة نظرة عقلية تتطلع من نسيج السعادة خيوماً ضئيلة ، لكي تمرّ لها وتأملها وتمدها بمثابة عناصر أولية بسيطة . وكما أن « الإحساس » مفهوم لاحق تنقطع من كتلة الإدراك الخشّي ، بل كما أن « اللفظ » عنصر غير أولى تنقطع من حقيقة منطقية كلية هي « القضية » ، فإن « اللذة » أيضاً حقيقة مشتقة Dérivé متقطعة من « السعادة » ، دون أن تكون هي نفسها أولية ، عينية ، مشخصة . وآية ذلك أن اللذة تفترض أولاً مبدأ الزمان ، ثم

تستلزم بعد ذلك إنكار (أو سلب) هذا الزمان ، بالألتجاء إلى « الآن » :  
Nunc . وحتى حينما يتحدث أنصار اللذة عن بساطة مبدئهم ، فإننا نجدهم — كما  
فعل ابيقور — يستعينون بمبدأ « العقل العملى » من أجل تبرير اللذة . ولهذا  
يقرر جانكفنش : Jankélévitch أن اللذة ليست « بينة » تتأيد من تلقاء ذاتها ،  
بل هى « طفولة ثانية » : Deuxième Enfance تعبر عن انعكاس الفكر على  
حالانه النفسية ، من أجل تبرير مبدأ اللذة وتأكيده حقوقه والدفاع عن قيمته . . .

### هل تنطوى « فلسفة اللذة » على تناقض ذاتي ؟

ولكن ، ربما كان أخطر مأخذ يوجهه خصوم اللذة إلى كل فلسفة أخلاقية  
تسمى نفسها باسم « فلسفة اللذة » ، هو أنه لا بد لمثل هذه الفلسفة من أن تنطوى  
على تناقض ذاتي خطير : إذ أنه لا يخرج لنا من أحد أمرين : فإما لذة نقية خالصة ،  
وعندئذ لا بد لهذه اللذة من أن تكون لا شعورية ؛ وإما شعور باللذة ، وعندئذ  
لا مفر " لهذا الشعور من أن يكون ممتزجاً بشيء من المرارة ! ولكن ، منذ الذى  
يريد لنفسه أن يكون سعيداً من حيث لا يدري ، أعنى دون أن يحس به سعادته  
مصعوبة بتلك الحالة النفسية الواعية التى فيها تستمتع الحساسية بأفعالها الذاتية ،  
فلا توجد « فى ذاتها » فقط ، بل توجد « لذاتها » أيضاً ؟ . . . إن السعادة التى  
ترضى لنفسها ألا تشعر بذاتها ، لن تكون سعادة على الإطلاق ، بل ستكون  
بمثابة فقدان لكل أسباب (أو مبررات) السعادة ، فى حين أن هذه الأسباب  
أو المبررات هى فى العادة كل شيء فى صميم إحساسنا بالسعادة ! ولعل هذا ما عرّ  
عنه جانكفنش حينما كتب يقول : « طوبى لمن يعرف سعادته ، ولكن ويل  
أيضاً لمثل هذا المخلوق السعيد : لأنه بمجرد ما يقدر حظ السعيد وقيمه ، فإنه  
سرعان ما يقع فريسة للقلق » ! ونحن نعرف كيف كان « الوعى » أو « الشعور »  
سبباً فى خروج الإنسان الأول من الفردوس السعيد الذى كان ينعم به ( كما تقول

الكتب المقدسة) . ومعنى هذا أن الإنسان قد حقق اختياره بالفعل : فهو قد آثر الوعي والحركة ، على الرغم مما يقترن بهما من ألم وتماة ! وليس من شك في أن آندميون النائم Endymion endormi لا يمكن أن يكون سعيداً ، فإن أحداً — كما قال أرسطو — لا يمكن أن يكون سعيداً من حيث لا يدري ! والحق أننا بمجرد ما نغلف « اللذة » ، فإننا لا بد من أن نسلها ( ولو في طرفة عين خاطفة ) جانباً من سرها الشهواني ، ألا وهو ذلك الجانب الذي نتوسع في شرحه ، ونفيض في الحديث عنه . ومن هنا فقد ذهب بعض فلاسفة الأخلاق إلى أنه بمجرد ما تتسلل المعرفة العقلية إلى « اللذة » ، فإنها سرعان ما تجد نفسها مضطرة إلى القيام بألعاب بهلوانية دوارية : Jeux vertigineux مع حقيقة مستغلفة لاسبيل إلى فهمها أو الإحاطة بها . وهذا هو السبب في أن كل تقرير فلسفي تؤكد فيه قيمة « اللذة » — بوصفها حقيقة واقعة أو ظاهرة مُتطاة — إنما هو في صميمه تصور عقلي نحقق فيه « الواقعة » بمصل « المثال » !

### هل من سبيل إلى الحصول على « اللذة » ؟

ونفترض — مع ذلك — أن اللذة « خير » في حد ذاتها ، ثم لنحاول أن نتساءل عن السبيل إلى الحصول عليها أو الوصول إليها . وهنا نلاحظ — مع الفيلسوف الألماني ماكس شر M. Scheler . أنه « إذا كان من شأن الألم أن يلاحق المارء ، فإن من شأن اللذة أن تهرب من المطارد » ! وهذا پروست Proust أيضاً يحدتنا عن عجز الإنسان عن الاهتمام إلى اللذة حين يكتفى بالبحث عنها ، فيبين لنا كيف أن للمرء حين يتوقع اللذة ويتربها ويمهد لها ، فإنه لا يلبث أن ياتى — في خاتمة اللطاف — بالسأم المعض الأليم . . . أليس من خصائص الوعي أنه بمجرد ما يحاول الاستمساك باللذة والعمل على استبقائها ، فإنه سرعان ما يقصها وينأى بها بعيداً عنه ؟ بل ألا تدلنا التجربة على أن الألعاب الذي



لا يكف عن التفكير في نلتمة التي سوف يظفر بها من وراء لعبته هو بعينه اللاعب الذي يُحتمل أن تقوته تلك النلتة إلى أقصى حد ، في حين أن اللاعب الذي يعي كل جهوده ويحشد كافة طاقاته لعملية اللعب نفسها ، أو للقيام بدوره في المباراة ، هو — على أرجح الظن — ذلك الذي يمكن أن يظفر بقسط غير قليل من نلتمة أو اللذة ؟ وإذن فهل نقول إن خير طريقة للحصول على اللذة هي العمل على تناسيها تماماً ، أو الحرص على تجاهلها باستمرار ؟ أو بعبارة أخرى هل نلد حالة « اللذة » مجرد مثال لذلك القانون السيكولوجي المعروف الذي يقرر أن تركيز الانتباه بكل شدة حول أية حالة وجدانية من شأنه بالضرورة أن يغير من تلك الحالة ، بحيث يضعف — إن لم يهدم — طابها السار أو غير السار <sup>(١)</sup> ؟

إن الكثيرين ليعاولون التفتن في البحث عن المذات ، وتصيد شقي ضروب الاستمتاع ، ولكن الحقيقة أننا مهما أفتقنا ، وتمينا ، وأجهدنا نفوسنا ، فإننا نلتقي بالذة كما لو كانت « نتيجة » قد ترتبت على بعض « المقدمات » . والسبب في ذلك أن « اللذة » — بطبيعتها — ليست « حالة » أو « موضوعاً » أو « أسلوباً في الوجود » ، بل هي — في جوهرها — « كَحَقْ » ، أو « إضافة » أو « هبة مجانية » ! وحتى حين تترتب اللذة آلياً على فعل قنابله ، وكأننا هي جزء له ، أو مكافأة عليه ، أو نتيجة طبيعية له ، فإننا مع ذلك قد نجد فيها عنصراً « غير مستحق » لم يترتب على ذلك العمل على سبيل اللزوم السببي أو الترابط البلي . ومعنى هذا أنه مهما يكن من أمر استحقاقنا للذة ، فإنها لا بد من أن تبدو لنا بصورة الأمر الذي لم نكن نتوقه أو الشيء الذي لم يمهّد له ! ولعل هذا ما قصد إليه المسيح عليه السلام حين قال : « . . . وهذه كلها تزداد لكم » ! حقاً إن اللذة قد تتمثل لذهن على صورة حق مشروع أو نتيجة طبيعية لجهدتْ بأدائه ، إلا أنها لا بد من أن تبدو لي — حين تتحقق — بمثابة شيء جديد ، وكأن

(1) Cf. H. Sidgwick : «Methods of Ethics.», Book I., Ch. 4.

اللذة الفعلية ليست مجرد نتيجة مستخلصة من إمكانية اللذة . وما أشبه اللذة هنا بالحدس أو الإلهام أو الإبداع : فإنك مهما علمت ، ومهما أجهدت نفسك ، فإنك لن تستطيع أن تقول إن لك حقاً طبيعياً في الإلهام ! ولن يكون في وسعك أن ترفع شكواك إلى « مجلس الدولة » ، لو أنك سهرت الليالي الطوال دون أن تنبثق في ذهنك شرارة الإلهام ! وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى اللذة : فإن مثابها كمثل الإلهام ، من حيث إن كلا منهما يضعنا تحت رحمته باستمرار ، دون أن تكون لنا أدنى سيطرة حقيقية عليه ! والواقع أن كلاً من اللذة والإلهام يريد منا أن نغمه بالحسنى ، لا أن نأخذ به بالقوة ، بحيث قد يحق لنا أن نقول - مرة أخرى - مع جانكافتش : « إن اللذة والإلهام يردان - بلا شك - الجهد الشاق ، ولكنهما يردان أيضاً ضرباً من الغفلة الإلهية أو النسيان المقدس : Divine Insouciance ! »<sup>(١)</sup> ومعنى هذا أن « اللذة » لا تريد أن تؤخذ بالقوة أو بالقهر ، بل هي تريد دائماً أن تنسلل إلينا في خفة ورشاقة ! وآية ذلك أننا حيناً لا نتوقعها ولا نفكر فيها ، فإننا قد نفاجأ بأن نجدنا جالسة إلى مائدتنا ! أجل ، فإنها ربما تكون قد وجدت طريقها إلى بيوتنا - في ليلة من ليالي الربيع - أو هي ربما تكون قد نجحت في التسلّل إلى داخل بيوتنا ، أو التسلّق من النافذة المفتوحة ، فإذا بنا نتنّسّم في أجواء بيتنا عطرًا ساحراً كعطر الندی أو الزنبق ! .. إنها اللذة الإلهية ، وهذه تسير دائماً على أطراف أصابع قدميها ، وهي تهبّ علينا دائماً في خفة ونعومة كالروح الإلهية التي كانت ترفرف على وجه الأرض قبل الخليقة ! وقصارى القول أنه ليس هناك « تكنيك » خاص لاقتناص الذات ، بل إن من شأن اللذة باستمرار أن تفاجئنا من حيث لا ندرى ، دون أن يكون في وسعنا يوماً الحصول عليها بالحيلة أو بالقوة ! ومن جهة أخرى ، فإن الحساسية الوجدانية ليست « أعمق » ما في الوجود

(1) V. Jankélévitch: «Traité des Vertus», Bordas, p. 32.

البشرى من « قوى » أو « طاقات » : بل إنها هي نفسها مجرد « نتيجة » تترتب على إشباع نشاطنا ( أو عدم إشباعه ) . ولعل هذا ما قصد إليه أرسطو حين لاحظ أن « الله » لا يخرج من كونها غاية ثانوية للحياة البشرية ، حقا إن الرغبة في الحصول على خبرة سارة أو نتيجة عظيمة هي إحدى الرغبات التي تؤثر على بواعثنا ، ولكن من لاؤكد أنها لا تمثل الرغبة الوحيدة التي تتحكم في كل سلوكنا . والحق أننا لا نرغب في بعض الأشياء لأنها تسبب لنا لذة ، بل — على العكس من ذلك — لأنها تسبب لنا لذة ، لأننا نرغب فيها<sup>(١)</sup> . ولنفترض مثلا أن شخصا يهوى تسلق الجبال : ففي هذه الحالة نجد أن فكرة « تسلق الجبال » تصبح بالنسبة إليه فكرة سارة ؛ لأن لديه رغبة نفسية في القيام بمثل هذا العمل . ولكن الإنسان كثيرا ما يتحقق من أنه « هيات له أن يفرض من « الله » غاية نهائية لكل سلوكه : إذ أنه يشعر بأن في أعماله طاقة دفينة تتلخص شيئا آخر غير الله . ومما يمكن من أسر الحضارات النفعية : فإن من لاؤكد أن الأمم التي تضعي ذاتها في سبيل طفلها لا تقوم بعملٍ يُعلمه عليها البحث عن الله أو الحرص على المنفعة ! وكثيرا ما يسلط الضمير أضواءه الساطعة على « الله » ، فلا يلبث للرد أن يدرك أن « الله » التي تريد أن تفرض نفسها عليه ليست سوى ممتة تافهة حقيرة لن يكون لها غدا ! فليس من شأن « الوعى الغفائي » — أو الضمير — أن يحل « الله » إلى مجرد « موضوع » « تافه » غسب ، بل إن من شأنه أيضا أن يظهرنا على ما فيها من نقص ، ونسبية ، وزوال . وهذا هو السبب في أننا كثيرا ما نشعر بأن الله عرض زائل هيات أن يوصلنا إلى شيء . ولعل هذا ما عبر عنه جوليان جرين حينما كتب يقول : « إن الله تقتل فينا شيئا . ونحن نتعرق شوقا في صميم قلوبنا للرغبة في شيء آخر غير الله . وليس الأمل في هذا المزروع مجرد « نزعة تطهيرية » Puritanisme ، بل لأننا نشعر بأن الله لا تقضى بنا إلى شيء ! إنها تريد أن

(١) Cf. W. Lillie : « An Introduction to Ethics » 1916, pp. 30-39.

تكون غاية في ذاتها ، ولكنها في الحقيقة لا تقوم إلا بدور نافع حقير . . . إنها مجرد فرد يحاكي « الطلق » ، وأنسى ما يمكن أن تمثله الالذة ، أن تمدنا بوم الفناء أو أن تكشف لنا من خضاع الدم «<sup>(١)</sup> .

### فوضى الذات في حياتنا النفسية

ولنسلم — جدلاً — مع بعض فلاسفة الالذة بإمكان توجيه الحياة النفسية بأسرها نحو البحث عن الذات ، ثم نتردد ذلك ما الذي يمكن أن يترتب على مثل هذا السلوك . الحق أننا لو تركنا ذاتنا وشأنها لاستطاعت على الفور إلى مجموعة فرضية أو حشد متناقض من اللذات . وهذا هو السبب في أنه لا بد — إن عاجلاً أو آجلاً — من أن يجرى « التفكير » فيحاول تنظيم تلك الذات ، أو العمل على تسليتها . ولا غرو ، فإن من خصائص الذات أن كل واحدة منها قلما تقع بجانب صغير من الشعور ، بل هي تريد أن تستأثر لنفسها بمجال الوحي كله . ولكنها تعيش في عالم متناهية هيئات أن تتحقق فيه سائر الذات معاً ، فلا بد لنا من العمل على تحقيق ضرب من « الاقتصاد » أو « التنظيم » في نطاق تلك اللذات أو الذات ، عن طريق مرفة الشروط أو الظروف التي يمكن أن تكفل الانسجام بين الذات . . . ومعنى هذا أنه لا بد لنا من أن نحاول الاستعاضة عن « فلسفة الالذة » بما قد يصح أن نسميه باسم « صنعة السعادة » ( أو تكوين السعادة ) ولا يمكن أن تتحقق هذه الاستعاضة إلا عن طريق إتمام التفكير أو التدبير أو التنظيم على حيلة الذات ، بحيث نرجى « الحصول » على بعضها من أجل التمتع بغيرها ، ونحاول إشباع رغباتنا على أمد طويل بدلاً من الاندفاع إلى إشباعها بشكل فوري مباشر . ولكنها منذئذ لن نطلب أن نجد أنفسنا بإزاء « مذهب النقص » الذي يريد لنفسه أن يكون مجرد تصحيح على لفلسفة الالذة . ولستأ نزيد في هذا المقام أن نعرض

(1) Cf. J. Green : «Journals», Paris, Plon 1939, t. II., p. 97.

بالبحث لنظرية الفلاسفة الضميريين ( فذلك ما استنود إليه بالتفصيل في فصل قادم )  
 وإنما حسينا أن نقول إن «حساب الذات» عند جون استيورات مل J. S. Mill  
 لا يعنى سوى تأخير موعد استحقاق اللذة من أجل صيغ السعادة بصيغة عقلية تتفق  
 مع مصلحة كل من الفرد والجماعة . ولكن الظاهر أن الفيلسوف حين يطرده  
 « اللذة » من الباب ، فإنها لا تلبث أن تمود من النافذة ! وآبة ذلك أن كل  
 الفلسفة النعمية — كما سنرى فيما بعد — لم تستطع أن تقضى تماماً على كل اعتبار  
 لمبدأ اللذة ، ومن ثم فقد بقيت الأخلاق عندها — فيما يقول خصوم اللذة — مجرد  
 حيلة عقلية تصطنعها « الذاتات » من أجل تأكيد نفسها على حساب « الوعى  
 الخلقى » أو « الضمير » . والحق أن « النعمية » — كما يقول جانكفنتش — تريد  
 أن تتحايل علينا من أجل العودة إلى تقرير مبدأ اللذة ؛ وإن كان بصورة أكثر  
 معقولة ؛ في حين أننا نشعر في قرارة نفوسنا بأن كل « نقد أخلاقى » ينتهى بنا  
 في خاتمة المطاف إلى « اللذة » — بوصفها الكلمة الأخيرة لكل « أخلاق » —  
 لن يكون إلا نقداً متهاقناً منكوكاً فيه . ولا غرابة في ذلك على الإطلاق ؛ فإن  
 « اللذة » — بالنسبة إلى مثل هذا النقد الأخلاقى للزعم — ليست « نتيجة »  
 قد تم التوصل إليها ، بل هى « غاية » قد انتهى إليها مساره من حيث لا يدرى  
 بفضل نوع من الاستدلال التبريرى .

### موقف « الضمير » من « مبدأ اللذة »

والواقع أننا لو نظرنا إلى ما اصطلاح فلاسفة الأخلاق على تسميته باسم « الضمير »  
 أو « الشعور الخلقى » ، لوجدنا أن هذه « الحاسة الخلقية » — إن صح هذا  
 التعبير — ذات طابع « أليم » . فالضمير ينطوى أولاً وقبل كل شيء على  
 إحساس ضمني بأن اللذة لا تساوى شيئاً ، أو أنها — على الأقل — ليست « كل  
 شيء » ! وهنا تتفرق كلية فلاسفة الأخلاق : فمن قائل بأن اللذة كريمة في حد ذاتها ،

وأن الضمير لا يقوم إلا على مبدأ كراهية الذات إلى قائل بأن اللذة ليست كريمة في حد ذاتها ، وإنما الكربة هو الانقياد لها ، والاكتفاء بها ، والارتواء في أحضانها . وإذا كان كثير من رجال الأخلاق قد أفاضوا في ذم فلسفة اللذة ؛ فذلك لأنهم قد لاحظوا أن الضمير المرفف يمزج في العادة من حياة السهولة ، وإشباع الأهواء ، والاستسلام للشهوات . وربما كان أخطر ما في « اللذة » أنها تهدد الإرادة باعتياد السهولة ، فتفقد القدرة على المقاومة ، وتجعل منها ضحية لدكتاتورية الجسد .

صحيح أن « لذاتنا » تمثل وقائع أصابية في صميم حياتنا الشعورية ، فضلاً عن أنه ليس من مصلحة العقل أن ينسکر تماماً لمبدأ اللذة ، ولكن الفضيلة — مع ذلك — تعامل الذات معاملة الأعداء ، وكأنما هي تحس بأن كل ما يمثل حياة السهولة أو التلقائية أو الإشباع المباشر لابد من أن يكون في حد ذاته « لا — أخلاقياً » : Immoral . وهذا هو السبب في أن الكثير من فلاسفة الأخلاق قد ذهبوا إلى أن مبدأ « الحياة الخلقية » لا يمكن أن يكون هو « اللذة » ، بل لا بد من أن يكون — على الأحرى — « قانوناً قائماً للطبيعة » . وحين يقرر بعض « الأخلاقيين » أن الفضيلة « شريعة القلب » ، فإنهم يعنون بذلك أنها تمثل قانوناً غير مكتوب لا يكاد يمت بأدنى صلة إلى مصلحة الفرد ، أو إلى الخير العام ، أو حتى إلى ما قد نسميه باسم « المصاحبة العليا للحقيقة » ! فلا يمكن أن تكون « الفضيلة » مجرد استجابة لنداء « اللذة » ، وإلا لكان كل الناس « فضلاً » ، خصوصاً في عصر أصبح فيه السعى وراء « اللذات » طابعاً مميزاً لمعظم غيرات الناس . ولا شك أن الشباب المعاصر حين يسعى جاهداً في سبيل تنويع خبراته والبحث عن تجارب جديدة ، فإنه يتوهم أن الوصول إلى « ملذات جديدة » هو السبيل الأوحى إلى تحقيق السعادة ! ولكن عبثاً يظن البعض أن حياة اللذة هي السعادة بعينها : فإن حياة اللذة في الحقيقة هي حياة التشتت ، والتفكك ،

والترق، والانفصال، والقوضى، والاضطراب، وانعدام التكامل .. إلخ .  
 إنها حياة إنسان يعيش صريعاً لحالة مستمرة من « الشد والجذب » أو « اللذة  
 والجزر » : لأنه يبحث دائماً عن مطالب متناقضة ، وغايات متعارضة ، دون أن  
 يتمكن يوماً من الوصول إلى أية « وحدة نفسية » أو أى « تكامل نفسى » .  
 وحينما تصبح حياة الإنسان ضحية لمطلب منهم ، ما يكاد يتم إشباعه ، حتى يعاود  
 الإلحاح على صاحبه ، كما هو الحال — مثلاً — لدى عبيد الحجر أو المخدرات أو  
 الجنس أو أية لذة أخرى ، فإن « الامتلاء » المزعوم الذى تلوح به اللذة سرعان  
 ما يستحيل إلى « خلاه » حقيقى ألهم . ولا غرو ، فإن حياة اللذة حياة مقطعة  
 عديدة الانتظام ، تفصل اللحظات بعضها عن البعض الآخر ، لكى تجرى وراء  
 كل لحظة منها فى اتجاهها الخاص ! ومن هنا فإن اللذة لا يمكن أن تهينا الشعور  
 بالعلمانية أو السلم : لأن « التحرر » الذى توفره لنا يظل هو نفسه خاضعاً للزمان  
 والزمان لا يفتأ يسكره ويلفيه بنير انقطاع ! وحسبنا أن نرجع إلى حياة كل من  
 أندريه جيد A. Gide ومونترلان ، لكى نتحقق من أن اللذة عندهما قد كانت  
 تلتمس « المطلق » فى « الآن » ، فلم تستطع أن تظفر إلا بامتلاء وقفى أو إشباع  
 آتى ، وهيبات لمثل هذا « الامتلاء » أن يشبع منهم الإرادة !  
 وأخيراً قد يكون فى وسعنا أن نقول إن كل فلسفة أخلاقية تعبد اللذة ،  
 وتوحد بين « الخير » و « القيم الحيوية » لابدّ من أن تنتهى إلى القضاء على كل  
 « إحساس بالقيم » لدى الفرد : إذ أنه بمجرد ما يستحيل الإنسان إلى « عبد  
 للغذات » ، فإنه لن يلبث أن يضطج بالأعلى فى سبيل الأذى . ومن ثمّ فإنه  
 لابدّ من أن يصبح — فى خاتمة اللطاف — مجرد حيوان أنانى ! وليس من  
 شك فى أن أحداً لا يدعو الإنسان إلى التسكر تماماً لكل « قذة » ، والعمل  
 على استئصال كل رغبة فى الحصول على « الخيرة السارة » ، ولكن أحداً أيضاً  
 لا يريد للإنسان أن يستحيل إلى مجرد « كائن طبيعى » تتحكم فى كل سلوكه  
 بعض « القيم البيولوجية » المحضة ، وتتجاذب حياته بأسرها طائفة بين الشهوات  
 المتناقضة التى تسودها القوضى والاضطراب !

## الفصل السادس

### نظرية « السعادة »

رأينا أن « فلسفة اللذة » لا بد بالضرورة من أن نستحيل إلى « فن السعادة » خصوصاً حين يتحقق الانسان من أنه لا بد له من تنظيم الذات « والاقتصاد في طلبها ، وعدم الإقبال عليها جميعاً في وقت واحد ... الخ . وليس من شك في أنه حيناً يرحىء المرء الحصول على بعض اللذات في سبيل التمتع بغيرها ، وحيناً يعمل على إشباع رغباته بطريقة غير مباشرة ، أو على أمد طويل ، وحيناً يحاول التعرف على الشروط أو الظروف التي يمكن أن تكفل له تحقق سائر اللذات ، فإنه لا بد — عندئذ — من أن يجد نفسه مدفوعاً إلى اعتبار « السعادة » — لا اللذة — هي الخير الأقصى . والواقع أن البشر أجمعين يشنون « السعادة » ، حتى إذا لم يعرفوا — على وجه الدقة — ماذا عسى أن تكون تلك « السعادة » التي يصبون إليها . وحيناً قال بعض فلاسفة اليونان إن « السعادة » هي « الخير الأسمى » أو « الخير المطلق » فإنهم لم يكونوا يمتنون بالسعادة مجرد « خير نسبي » متغير كاللذة ، بل كانوا يمتنون بها تلك « الناية القصوى » التي ليس بعدها غاية . ومعنى هذا أنهم كانوا يعدون « اللذة » جزئية ، في حين أنهم كانوا ينظرون إلى « السعادة » على أنها كلية ، فضلاً عن أنهم كانوا يرون في « اللذة » مجرد ظاهرة تجريبية ، في حين أنهم كانوا يعدون « السعادة » عالية على التجربة أو عقاية صرفة .

صحيح أن فلاسفة اليونان قد فطنوا إلى أن « اللذات » جميعاً ليست بالضرورة حسية : لأن هناك نوعاً آخر من « اللذات » أطلق عليه أبيقور (مثلاً) اسم « اللذات العليا » ( كالنشاط العقلي ، وحب الجمال ، والعبادة الروحية ... الخ ) ،



ولكن أنصار مذهب السعادة — من بين فلاسفة اليونان — هم وحدهم الذين أبوا أن يجعلوا من « اللذة » — أيًا ما كانت فرجتها — « غاية في ذاتها » ، أو « خيراً أقصى » ، لأنهم أدركوا أن من طبيعة « اللذة » أن تكون مجرد « وسيلة » إلى شيء آخر يحىء بعدها ، في حين أن من شأن « السعادة » بطبيعتها أن تكون « غاية في ذاتها » . والواقع أن الأصل في اللذة أنها مرتبطة بمنطقة ما من مناطق الجسم ، في حين أن « السعادة » حالة نفسية تستوعب كيان الإنسان كله . ومن هنا فقد كان لكلمة « اللذة » جمع ( فنقول اللذات ) ، بينما بقى لفظ « السعادة » مفرداً .

ومعنى هذا أن السعادة لا تصاحب نشاطاً جزئياً بعبئته ، بل هي تفتقر في العادة بالتأخر الشامل لكل مظاهر النشاط البشرى ، وبالتالي فإنها تحيى مصاحبة لحالة « الانسجام » الكلى الذى قد يتحقق بين الوظائف النفسية للفرد . وعلى حين أن « اللذة » تهب للثبوت والتحول المستمر ، نجد أن « السعادة » أقل تغيراً وأشد استقراراً . هذا إلى أن من شأن « السعادة » أن تكون أكثر ارتباطاً وأشدّ التزاماً بلك « النشاطات » التى تواكبها ، بحيث قد يحق لنا أن نعدّ تلك « النشاطات » نفسها جزءاً لا يتجزأ من هذه « السعادة » . وفضلاً عن ذلك ، فإن « السعادة » — بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة — لا يمكن أن تنسب إلا إلى حياة بأكملها ( أعنى : من حيث هي « كل » ) ؛ وهو ما عبّره صولون Solon ( فيما روى لنا أرسطو ) بقوله : « لاتدع أحداً سيندا ، اللهم إلا بعد مماته »<sup>(١)</sup>

(1) Aristotle: *Nicomachean Ethics*, Book X, Chapter 10.

## نظرية أرسطو في ( السعادة )

وربما كانت أهم نظرية في « السعادة » عرفها تاريخ الفسكبر الأخلاقى — منذ عهد اليونان — هى نظرية أرسطو التى عرضها بالتفصيل فى كتابه « الأخلاق النيقوماخية » . وقد تصور أرسطو « الأخلاق » على أنها علم على يبحث فى أعمال الإنسان من حيث هو إنسان ، ويهتم بتقرير ما يذنى عمله وما يبنى تحته ، لتنظيم حياة الوجود البشرى وتديورها على أحسن وجه . وحيثما تعرض أرسطو لدراسة « السعادة » ، بدأ دراسته بقوله إن كل فعل بشرى لا بد من أن يهدف إلى « خير » ما ، لأن « اللذة » تطع بطبعها حياة الوجود البشرى بأكملها . ولكننا لا بد من أن ننقل فى سلسلة « النيات » من « خير » إلى « خير » ، حتى نصل فى خاتمة المطاف إلى « خير أسمى » يكون هو وحده للسكتهل بإشباع إرادتنا ، وتوجيه حياتنا ، وتحقيق سعادتنا . وقد سلم أرسطو — مع كل من سقراط وأفلاطون — بأن الخير الأسمى هو « السعادة » ، وإن كان قد حاول أن يثبت ذلك بأدلة عقلية . وحقته فى ذلك أن « السعادة » تُختار لذاتها دون أن تكون وسيلة لغاية أخرى من جهة ، وأنها كافية بنفسها لإتمام الحياة دون حاجة لغير آخر من جهة أخرى . ومعنى هذا أن الناس يطالبون بالخيرات الأخرى — كاللذة ، والكرامة السياسية ، والحكمة — لأجل السعادة ، فى حين أنهم لا يطالبون بالسعادة لشيء آخر . ونسب أرسطو بضيف إلى ذلك أن أسمى « نسل » يمكن أن يحققه السكائن البشرى لا بد من أن يكون هو ذلك « الفعل » الذى يختص به الإنسان من حيث هو حيوان نطق ، ومن ثم فإنه يقرر أن « الأخلاق » نشاط إنسانى يتميز به الوجود البشرى بوصفه كائنا شخصياً يتمتع بصفة « العقل » . وليست « الحياة » فى نظر أرسطو هى « العقل » انطهى الذى يتميز به الإنسان . لأنها مشتركة بينه وبين كل من النبات

والحيوان . كذلك لا يمكن أن نمد « الحساسية » فعلاً مميزاً للإنسان : نظراً لأنها مشتركة بينه وبين الحيوان . وأما « الفكر » فهو « الفعل » الأوحد الذى يتميز به الإنسان بوصفه كائناً ناطقاً ، وبالتالي فإن الخير الأقصى للإنسان لابد من أن ينحصر فى تأدية وظيفته العاقلة ، ما دام كمال الوجود أو خيره لا يقوم إلا فى تأديته لوظيفته . وعلى ذلك فإن خير الإنسان رهنٌ بممارسته لتلك الحياة الناطقة على أكل وجه ، مادامت « السعادة » — *eudaimonia* — كلمة فى عمل النفس الناطقة بحسب كلماتها ، أو فى عملها بأحسن كمال ممكن ، إن كان ثمة كالات عدة <sup>(١)</sup> .

حقاً إن الكتّابين لينشدون اللذة أو المجد أو الشهرة أو الثروة ، أو ما عدا ذلك من خيرات ، ولكن هذه كلها ليست سوى خيرات جزئية لا تحقق سعادة الإنسان من حيث هو موجود ناطق ، ومن ثم فإن أرسطو لا يرى فيها سوى سعادة ناقصة لا تشبع لدى الإنسان سوى قواه النامية والحاسة فقط . والحق أن هناك فضائل دنيا وفضيلة عليا : فضائل دنيا ترتبط باللذة والنجاح الخارجى ، وفضيلة عليا هى تلك القوة الخلقية التى تعملوننا إلى التأمل أو النظر العقلى المجرد ، دون أدنى غاية نفعية تخرج بنا عن دائرة « النظر الخالص » . ومعنى هذا أنه إذا كان للفضائل الدنيا طابع نفعى مغرض ، فإن للفضيلة النظرية العليا طابعاً نزيهاً مجرداً عن كل غرض . ولهذا يربط أرسطو السعادة بالحكمة ، مؤكداً فى الوقت نفسه أن « الحكمة » هى أسهى الفضائل : لأنها تعبر عن فعل نزيه حرّ يقوم به العقل ، دون أن يرى من ورائه إلى أية مصلحة عملية أو أية فائدة نفعية . وإذا كانت « اللذة » زائلة ، والأعجاب مابرة ، والثروة مهددة بالضيايع ، والشهرة متوقفة على الآخرين ، فإن « الحكمة » هى وحدها الفضيلة الباقية الكاملة التى ترقى بالوجود البشرى إلى مستوى الألوهية . صحيح أننا لا نحيا حياة الآلهة إلا فى لحظات سريعة خاطفة : لأن حياة النظر المجرد أو الحكمة الخالصة أسهى بكثير

(1) Aristotle : *Nicomachean Ethics*. Book I., 7., 1099 a.

( ١٠ — الفلسفة الخلقية )

من كل ما محتمله حياة كائن بشري من لحم ودم ، ولكن في استطاعتنا مع ذلك أن نفلو على أنفسنا عن طريق الفكر : لأننا بالفكر نشارك الأكلة نفسها ، ومن ثم فإننا نستطيع عن هذا الطريق أن نحقق لأنفسنا وجوداً إلهياً وسعادة إلهية يرتقيان بنا إلى عالم علوى مغاير للحس . وإذا كان التثل للمأثور يقرر أنه ليس على الإنسان بوصفه إنساناً سوى أن يصطنع لنفسه أفكاراً بشرية محض ، كما أنه ليس عليه بوصفه كائناً فانياً ، سوى أن يصطنع لنفسه أفكاراً فانية محض ، فإن أرسطو — على العكس من ذلك — بدعونا إلى أن نحاول بقدر استطاعتنا أن نرقى إلى مستوى « الخلود » عن طريق اصطناع أفكار إلهية عقلية خالصة .

من هذا نرى أن أرسطو قد عرّف « السعادة » بالاستناد إلى مفهوم « السكال » ، فقال إنها « العمل وقتاً لا يقضى به السكال » ونصّر في الوقت نفسه على أن من شأن هذا العمل أن يحقق لصاحبه ثمة حقيقة . وعلى الرغم من أن أرسطو قد أوسع المجال — في نظريته الأخلاقية — لكافة أنواع الخيرات — بما فيها الخيرات الخارجية ، وخيرات الجسم ، وخيرات النفس — إلا أننا نراه مع ذلك يقرن السعادة بخيرات النفس ، لأنه يبدّ « السعادة » فعلاً نفسياً . ولم يقتصر أرسطو على القول بأن من شأن السعادة — بوصفها عملاً كائناً — أن تكون « ثابتة » ، بل هو قد ذهب أيضاً إلى أن الرجل الفاضل — أي ما كانت الظروف — أسعد بالضرورة من الرجل الشرير : لأنه « يأتي في كل حالة أجل ما تسبح به ظروفه من أفعال ؛ وفضيلته هي السعادة الجوهرية ، وما عداها من خيرات فهي سعادة عرضية »<sup>(١)</sup> وهكذا قصر أرسطو « السعادة » على خير النفس باعتباره خير الإنسان بما هو إنسان ، وإن كان هذا لم يعممه من التنويه بالخيرات الخارجية والجسمية كغيره من فلاسفة اليونان<sup>(٢)</sup> .

Aristotle : «Nicomachean Ethics.», Book I., 10. (١)

(٢) يوسف كرم : « تاريخ الفلسفة اليونانية » ، طبعة غامة ، مكتبة النهضة ،

ولو أننا أنعمنا النظر الآن إلى مذهب أرسطو في « السعادة » ، لوجدنا أن من أهم مزايا هذا المذهب أنه قد نجح في التفرقة بين « السعادة » و « اللذة » من جهة ، فضلاً عن أنه قد فطن إلى ضرورة ربط مفهوم « السعادة » بمفهوم « الكمال » أو « تحقيق الذات » من جهة أخرى . وليس من شك في أن أرسطو حين قال إن « السعادة » يجب أن تكون هي « الحكمة » فإنه كان يعدّ « الحكمة » بمثابة فضيلة العقل النظري ، وبالتالي فقد كانت « السعادة » عنده بمثابة « الفعل المطابق لأشرف فضيلة » . ولكن أرسطو نفسه قد اعترف بأن الإنسان لا يستطيع أن يمارس حياة « النظر » إلا أوقاتاً قصاراً ، ومن ثمّ فقد وجد نفسه مضطراً إلى التسليم بأن السعادة البشرية بطبيعتها لا يمكن إلا أن تكون ناقصة . ولو أننا اعتبرنا « النظر » غاية الوجود البشري ، ما دامت سعاداته كلّها رهناً بذلك الجزء الإلهي من وجوده ، نكان في وسعنا أن نقول إن الوجود البشري — وحده — هو البكائن التامس الذي يظل عاجزاً عن تحقيق غايته ، بينما تشهد التجربة بأن سائر الموجودات الأخرى — هذا الوجود النائي — تحقق جميعاً غاياتها ! وأغلب الظن أن يكون أرسطو قد ربط « السعادة » بحياة « الآلهة » ، ما دامت الآلهة هي وحدها « العقول الصرفة » التي تحيا حياة « النظر العقلي المجرد » ، فلم يستطع من بعد أن يهبط بالسعادة إلى دنيا الناس ، وبالتالي فقد بقيت « السعادة » عنده حلقاً إلهياً بعيداً بالتال !

### مذهب « الرواقية » في « السعادة »

ولنعمد الآن إلى دراسة النظرة الرواقية إلى « السعادة » لنبرز العناصر الجديدة في هذه النظرة . وهنا نجد أنه إذا كان الأبيقوريون قد ذهبوا إلى أن « الخير » هو ما يشبع رغباتنا البشرية ، وفي مقدمتها جميعاً الرغبة في اللذة ، فإن الرواقيين — على العكس من ذلك — قد ذهبوا إلى أن العقل الخبير هو ذلك

وفقاً لبداً من المبادئ العقلية . وإذا كان الرواقيون قد اعتبروا « اغبرية » ظاهرة طبيعية ، فذلك لأنهم قد افترضوا منذ البداية أن قوانين الأخلاق هي قوانين الطبيعة ، وأنها تنقسم بطابع عقل تام ، وبالتالي فهي قابلة للفهم — إلى أبعد الحدود — من جانب العقل البشري . ولا شك أن مثل هذه النزعة الأخلاقية تفترض بالضرورة نظرة ميتافيزيقية خاصة : لأنها تقم فهمها للخير الأقصى على تفسير عقل الطبيعة البشرية بصفة خاصة ، ولطبيعة الكون بصفة عامة . وآية ذلك أن الرواقيين يقررون أن « القانون الأخلاق » هو قانون لوجود ، وأن لوجود هو الحياة . وأن الحياة هي ممارسة الوظائف بطريقة طبيعية سوية . « فليست السعادة سوى شعورنا بأننا نمارس وظائفنا في انسجام تام ، وأنها تتمتع بأقصى ما تيسره لنا طبيعتنا من حياة خصبة فائضة ماثمة . وما دام الأمر كذلك ، فإن الإنسان حين يريد حياته ، إنما يريد سعادته ، وهو حين يريد سعادته ، فهو إنما يريد أن يحيى كل شيء مطابقاً لقانون الطبيعة » . . . . . وتبعاً لذلك ، فإن « الخير » — في نظر الرواقيين — هو مطابقة النظام الكوني ، بما « الشر » هو الترد على قانون الأشياء . ولما كان من شأن « اللذة » في معظم الأحيان أن تعرف الإنسان عن « الحياة العقلية » القائمة على النظام والتوافق والانسجام فإن من واجب الرجل الحكيم العمل على اجتذاب حياة الذات والانصراف عن مشاغل المواقف والأهواء والانفعالات .

والحق أن محور الارتكاز في كل فلسفة الرواقيين الأخلاقية هو التوحيد بين النفسية والسعادة : على اعتبار أن « القيمة العليا » في الحياة البشرية ينسرها إنما هي لسلوك الخير ، وأن السعادة لا تخرج عن كونها مجرد « وعى » أو « شعور » بهذا السلوك الخير . ولكن الرواقيين يرفضون مبدأ اللذة لأنهم لا يرون في « الانفصالات » سوى أهواء حقيرة لا بد من العمل على استبعادها . ومعنى هذا أن « الانفصالات » — بطبيعتها — « مضادة للمطلق » فهي بمثابة قوى غاشمة

غاشمة تبعث في حياة الإنسان القوضى والاضطراب ، وتقف حجر عثرة في سبيل « اللوغوس » الذى هو أسهى شئ في الوجود البشرى بأسره . وحينما يستسلم الإنسان للانفعالات والأهواء ، أو حينما يفقد كل سيطرة على مائديه من رغبات وشهوات ، فإنه سرعان ما يقع قريبة لذلك « الشر الخلقى » الذى لا بد من أن يفرض عليه بالضرورة ضرباً من العبودية الباطنية .

ولكن ، إذا كان الرواقيون قد ربطوا الفضيلة بالسعادة ، والرزيلة بالشقاء ، فإذا تراءم كانوا يمنون بكلمة « السعادة » ؟ هذا ما يجيبنا عليه الرواقيون أنفسهم بقولهم إن السعادة تنحصر في « ضبط النفس » ، و « الاكتفاء بالذات » ، و « الحكمة » : ولا شك أن هذه الفضائل الثلاث قد اكتسبت لدى الرواقين صيغة عقلية فأصبح مدلولها مختلفاً تمام الاختلاف عما كان لها عند الأبيقوريين . ولكن المهم أن « الفضيلة » ( التى قد بينها الرواقيون وبين « السعادة » ) قد أصبحت تنصف بطابع « الخلو من الرغبة » ، بمعنى أنها أصبحت تشير أولاً وقبل كل شئ إلى حالة « التحرر من الانفعال » أو « التخلص من الهوى » . ومن هنا فقد قدت « الفضيلة » على يد الرواقين كل طابع وجدانى أو عاطفى أو انفعالى ، وكان على رجل الأخلاق أن يتحرر تماماً من كل مشاركة في قيم الحياة الفائضة ، وأن ينفق عينيه عن كل ما قد يولد لديه رغبات أو انفعالات أو أهواء . وفات الرواقين أن الإنسان ليس « عقلاً » صرفاً لا يخضع لأية عاطمة أو وجدان بل هو كائن مشخص له أفكاره وعواطفه ورغباته وتوازعه وميوله وانجماهاته الوجدانية . الخ . وعيناً يحاول نالاسفة « الرواقية » التوحيد بين « الخضوع للطبيعة » و « الخضوع للعقل » ، فإن « الحياة الخلقية » للوجود البشرى لا يمكن أن تظل مجرد « حياة عقلية » لا يحكمها سوى طاعة القانون الطبيعى الكلى .

ولنا هنا بمعرض قد الفلسفة الأخلاقية التى نادى بها المذهب الرواقى ، وإن حسبنا أن نقول إن « الفضيلة » التى دعا إليها الرواقيون نكاد نخو من كل مظهر .

من مظاهر « الزم الباطني » : لأنها تتطلب من الإنسان إغلاق عينيه على الكثير من « القيم » التي تفيض بها الحياة ، خوفاً من أن تستثير لديه هذه « القيم الحيوية » بعض الرغبات أو الأهواء أو الانفعالات . ومن هنا فقد ذهب بعض فلاسفة الأخلاق المعاصرين — وعلى رأسهم هارتمان — إلى أن أخلاق الرواقية تفضي في خاتمة المطاف إلى التنازل التام أو التخلي المطلق عن سائر « الخبرات البشرية » بدليل أن الرواقيين لم يبدووا نحو تلك الخبرات — حتى أنبلها وأسمها — سوى الاحتقار والازدراء ! صحيح أن الفضيلة الرواقية لم تبلغ درجة « الصرامة » التي بلغتها « الأخلاق الكلية » ، ولكنها مع ذلك قد أدت بالضرورة إلى إجداب الحياة ، وتخدير الذهن . وآية ذلك أن نظرة الرواقيين إلى الفضيلة — فيما يقول هارتمان — قد تضمنت الدعوة إلى مطابقة النظام الكوني ، دون أن تنص في الوقت نفسه على ضرورة تحقيق الذات على النحو الملاءم الكامل الذي يضمن للإنسان إشباع شتى القوى الكامنة فيه . ولا شك أن مثل هذه الدعوة لا بد من أن تؤدي إلى ضمور الإحساس بالقيم ، إذ لا يصبح من واجب الإنسان العمل على تنمية قواه ، وتربية أحاسيسه ، بل يكون كل ما عليه أن يحقق ضرباً من التطابق الخارجى بين إرادته من جهة ، وقانون الأشياء من جهة أخرى<sup>(١)</sup>.

وحين يتحدث الفلاسفة الرواقيون عن « الاكتفاء بالذات » ، باعتباره فضيلة أساسية من فضائل الرجل الحكيم ، فإنهم في الحقيقة يشيرون إلى حالة رجل لم يمد بعوزه شيء مجرد أنه قد أطرح القيم ! فنحن هنا بلازاء استفناء زائف ، وضبط نفس فارغ ، مادام الرجل الحكيم قد تنازل عن كل شيء ، أو تخلى تماماً عن كل شيء ! والواقع أنه فضيلة الرجل الرواقي هي أقرب ما تكون إلى ضرب من التنكر للحياة ، وكأن « الحكيم » لا يعترف بالجميل للعالم ، ولا للوجود الخارجى وربما كان هذا الموقف على النقيض تماماً من ذلك الموقف الذى اتخذ لو كرتيوس

(1) N. Hartmann : Ethics. - Vol. I., Ch. IX, pp. 133—134.



Lucretius حين عبر عن إحساسه العميق بالوفاء والعرفان بالجميل للحياة الوفيرة  
 للبيئة الفائضة . ولكن المهم أن مذهب السعادة عند الرواقيين قد أعلى من شأن  
 قيم أخرى لاصلة لما على الإطلاق بمعنى اللذة ، والإشباع ، والخبرات السارة ،  
 فراح يتحدث عن ملكوت أسى هو « ملكوت اللوغوس » Logos ، بوصفه  
 قانون العالم ، ومعناه ، وروحه . ومن هنا أصبح « الخير الأسى » للفيلسوف  
 الرواقى هو الاتحاد باللوغوس ، وتحقيق القيم الروحية التى تتطلبها هذه الحياة السعيدة  
 فى أحضان « العقل السكى » ! وليس بدعا — بمد ذلك أن ترى الأخلاق الرواقية  
 تنبج نحو الإعلاء من شأن العقل البشرى ، بكل ما يجعله من معاني القوة والحرية  
 والجلال ، بينما نجدتها تحط من قدر الانفعالات البشرية ، مع كل ما يقتدر بها من  
 اهتمامات حقيرة بمشاغل الحياة اليومية ، ومطالب الأحداث العرضية الزائلة ،  
 ومقتضيات البحث عن السعادة ! ولا شك أن الرواقية حين أعلنت — فى خاتمة  
 المطاف — من شأن « لنئل الأعلى » للرجل « الحكيم » ، فإنها قد حطمت  
 الإطار الضيق لفلسفة السعادة ، ولكن لى تعود إلى مذهب سقراط فى التوحيد بين  
 « الفضيلة » و « العلم » . ومن هنا فقد أعلن الرواقيون أن ما يحول دون الفضيلة  
 والسعادة إنما هو « الانفعال » الصادر عن قوة غير عاقلة . وهكذا انتهى الرواقيون  
 إلى القول بأن الشقاء حليف الرذيلة والجهل ، مادام من شأن العقل أن يصير غير  
 عاقل بتراخى النفس واندفاعها وراء الميل للسرف والحكم الكاذب<sup>(١)</sup>.

### السعادة فى الأخلاق المسيحية والأفلاطونية المحدثة

ولسنا نعدم فى الأخلاق المسيحية نفسها — على الرغم من دعوتها إلى محبة  
 القريب — مذهباً فى السعادة قد يصح أن نسميه باسم مذهب « السعادة الأخروية » .  
 والواقع أن المسيحية قد أهبت إلى أن هناك ثواباً وعقاباً أبديين ينتظران الإنسان

(١) يوسف كرم : « تاريخ الفلسفة اليونانية » ، القاهرة ، مكتبة النهضة ، ١٩٦٦ ،

في حياة أخرى ، على اعتبار أن ما يزرعه الإنسان في هذه الحياة الدنيا ، لا بد من أن يحصد في الحياة الآخرة . صحيح أن الإنسان الخير قد باقى في الحياة الدنيا الكثير من المصائب والآلام والحزن ، ولكنه لا بد من أن يظفر في الحياة الأبدية بما هو أهل له من نعم وسعادة وغبطة روحية . وليس انتقاص المسيحية من قيمة « العالم الحاضر » سوى الواجهة الخلفية لإعلانها من شأن « الحياة الأخرى » . وحتى لو نظرنا إلى فضيلة الإنسان في هذه الحياة الدنيا ، لوجدنا أن قيمتها رهن بخلود النفس والاستعداد للحياة الأبدية . ولكن « السعادة » في الأخلاق المسيحية ليست مجرد سعادة أخروية : « Eudoeonism of the Beyond » . بحسب ، وإنما هي أيضاً سعادة « فردية » . وآية ذلك أن المسيحية تتطلب من الفرد — أولاً وقبل كل شيء — العمل على تحقيق « خلاصه » الشخصى ، قبل التفكير في إنقاذ نفوس الآخرين ! حقا إن المسيحية قد دعت الفرد إلى محبة القريب والاهتمام به والإحسان إليه في هذه الحياة الدنيا ، ولكنها لم تطلب إليه كل ذلك إلا لئلا تسكن له العمل على إنقاذ نفسه في الحياة الآخرة . ومن هنا فقد لا بجانب الصواب إذا قلنا إن « القيرية » المطلوبة في هذا العالم هي في الآن نفسه « أنانية » فيما يختص بالعالم الآخر ! ولعل هذا ما حدا ببعض فلاسفة الأخلاق إلى القول بأن العقيدة الدينية الميتافيزيقية القائلة بالحياة الأبدية هي التي تبنى على المسيحية — بالضرورة — أن يكون من دعاة النزعة الفردية ، أو الأنانية ، من نزعات « فلسفة السعادة »<sup>(١)</sup>.

صحيح أن تاريخ المسيحية — خصوصاً في العهود الأولى لحياة الجماعة المسيحية — لم يكن يتخلو من نزعات جماعية كانت تقوم على الحياة المشتركة والمسئولية العامة ، ولكن من المؤكد أن ماهية التفكير الأخلاقي المسيحي كانت تنطوى على مبدأ « الخلاص الفردى » ، ما دام كل فرد كان يُعَدُّ مسئولاً أمام الله عن سلوكه الخاص

(1) Cf. N. Hortmann : « Ethics », vol. I. Ch. IX, pp. 134—136.

لا عن سلوك غيره من الناس . وسما دعا المسيح كل فرد إلى أن يكتز كنوزه في السماء ، فإن من الواضح أنه كان يوجه الحديث إلى كل رجل مسيحي على حدة . ولم تلبث نزعات الزهد والرهائية والاستشهاد أن جاءت فعملت على تقوية هذا الاتجاه الفردي ، خصوصاً وأن « الحياة الأخرى » قد بقيت هي كل ما يصبو إليه الإنسان للمسيحي . وحينما ظهرت « الأفلاطونية الحديثة » على مسرح التفكير الديني ، تحولت فكرة « السعادة الأخروية » إلى حنين صوفي للعودة إلى « الواحد » أو « الصمد » إلى « السماء » ! وعلى الرغم من أن فكرة « النجاة » أو « الخلاص » قد كانت تعنى لدى أهل الصوفية المسيحية التحرر من الخطيئة ، والطهارة أو النقاء ، وبلوغ حالة البراءة ، والتشبه بالمسيح ، والاتحاد بالله ... الخ . إلا أن « السعادة » قد بقيت هي « القيمة الخلقية » الأساسية الكامنة وراء هذه الفكرة . ولم يكن من المستغرب بعد ذلك أن نرى التصوفة المسيحية يسهبون في وصف تلك السعادة الإلهية التي تترتب على انجذاب النفس نحو الله ، واستغراقها فيه ، واتحادها به ... الخ . بل لقد ذهب بعض رجالات المسيحية إلى حد أبعد من ذلك ، فراحوا يتحدثون عن « النعم الإلهي » بلفة حسية لا تخلو من عبارات العشق ، والالذة ، والانفعال ، وما إلى ذلك . والحق أن « المسيحي » لم يكن في يوم من الأيام مجرد « فيلسوف رواقى » ، ومن ثم ، فقد بقيت « القيم العليا » عنده مرتبطة بالانفعالات العارمة ، والأهواء العنيفة ، والرغبات الجياشة ... الخ . وقصارى القول أن « السعادة » المسيحية لم تبقى مجرد « قيمة خلقية » خالصة ، بل هي قد اقترنت بالكثير من « القيم الدينية » ، فكان من ذلك أن اقترنت بشقى « الانفعالات » التي تبتور « النفس المؤمنة » في سعيها الجاسي نحو « الخلاص » أو « النجاة » . ولا شك أن تلك « القيم » الموضوعية الفاتضة التي انطوت عليها « فلسفة السعادة » في الأخلاق المسيحية هي التي حالت دون استحالتها — في خاتمة المطاف — إلى مجرد « فلسفة لذة »<sup>(١)</sup>

(١) ارجع إلى كتاب هارتمان هنتار إليه آفا : « علم الأخلاق » ، الجزء الأول ، ص ١٣٧

## نظرية نقدية إلى « فلسفة السعادة » بصفة عامة

ولسنا نريد أن نقوم باستعراض تاريخي لشق « مذاهب السعادة » — عبر تطور التفكير الأخلاقي — وإنما جئنا أن نقول إن المصور الحديثة قد شهدت نسخة جديدة مدلة من « فلسفة السعادة » على صورة مذهب « نصي » اقترن اسمه بأسماء بعض الفلاسفة الإنجليز من أمثال بنتام وجون ستيوارت مل ، وسدجريك وغيرهم . ولما كان هذا المذهب قد اقترن بفكرة جديدة لا نكاد نجد لها نظيراً في المذاهب القديمة أو الوسيطة ، ألا وهي فكرة « للنفعة العامة » ، فقد آثرنا أن نورد له فصلاً خاصاً نتحدث فيه بالتفصيل عن مبادئ « النفعية » بوصفها صورة متفحة من صور « فلسفة السعادة » . ولكن الشيء المشترك بين كل تلك النظريات الأخلاقية القائمة بالسعادة — قديماً وحديثاً — هو أنها جميعاً « أخلاق نتائج » Ethics of Consequences . فنحن هنا بإزاء مذاهب أخلاقية تحكم على « الأعمال » بما يترتب عليها من « نتائج » ، ولا تقدر « السلوك » إلا بالنظر إلى « الثمار » التي يجني من وزائه . ونحن يقول أصحاب هذه المذاهب — مثلاً — إن الصلة وثيقة بين الخير والسعادة ، فإنهم يمتنون بذلك أن يظل جل الفاضل وحده هو الذي يستطيع تحقيق الانسجام بين سائر قوائمه ، ومن ثم فإنه هو وحده الذي يتمكن من بلوغ حالة « السعادة » . ومعنى هذا أن « الفضيلة » لا يلبد بالضرورة من أن تقضى إلى « السعادة » مادام من شأن الفضيلة أن تضمن للإنسان ضرباً من النظام ، والتناسب ، والانسجام . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن الصلة وثيقة بين « السعادة » و « الخير » : لأن كلا منهما يستلزم تحقيق القوى الكامنة في صميم الطبيعة البشرية تحقيقاً مائلاً كاملاً . ولا بد للإنسان من أن يستقيم « السعادة » حينما يحقق ما تقضى به طبيعته : فإن توافق الإنسان مع نفسه هو « السعادة » بعينها <sup>(١)</sup> . وفصلنا عن ذلك ، فإن « البحث عن السعادة »

(١) إرجع إلى كتابنا : « مبادئ الفلسفة والأخلاق » ، مكتبة مصر ، الفصل الخامس ،

ميل طبيعي لدى الإنسان ، ولا شك أننا حينما نعلم إلى إشباع ميل طبيعى موجود لدينا فإننا لا نشد إلا « الخير » . وماذا عسى أن تكون « السعادة » في الحقيقة إن لم تكن ذلك الجهد الذى نرى من وراءه إلى إعادة تنظيم وجودنا ، بحيث نستقي من بين لدائنا تلك التى لا تتلأ أى خطر حقيق على انجسام شخصيتنا أو توافقها ؟

إن الناس جميعاً لينشدون « السعادة » حتى أولئك الذين ليس لديهم أى إحساس بالحياة الخلقية . وربما كان الأصل في عملية « البحث عن السعادة » هو ذلك الميل السيكولوجى الذى يدفع الإنسان عادة إلى التماس « القيم » ، وتقديرها ، وتذوقها ، بصفة عامة . وحتى إذا لم تكن لدينا جميعاً فكرة واضحة عما نريده حين نلتبس « السعادة » ، فإن لدينا إحساساً ضمنيّاً — على الأقل — بتلك « النزعات » أو « الرغبات » التى نسمى نحو إشباعها . ولو كانت « الأخلاق » في صميمها هى هذا « البحث عن السعادة » ، لكان الناس جميعاً « أصحاب خلق » ، ولاستحالت « المشكلة الخلقية » — بالتالى — إلى مجرد « صنعة » أو تكنيك . ينصب على الوسائل أو السبل المؤدية إلى الهدف اللشود . ولو جاز أن يكون ذلك كذلك ، لكان أفضل الناس وأقربهم إلى الأخلاق هو أمهرهم في الاحتفاظ بضرب من التوازن الرضى بين شتى حالات وجوده من جهة ، وبين ظروف معيشته من جهة أخرى . ولكننا نعلم أن هذا « السعى » كله لا يتم إلآ في النطاق المادى ، مادامت هذه « المهارة » ، رهناً باستخدام الأشياء على النحو الذى يضمن للذات تحقق التوافق بينها وبين العالم الخارجى . وتبعاً لذلك فإننا هنا في مملكة الصدقة وانعدام اليقين : إذ سوف تظل « السعادة » خاضعة لإمكانية التغير ، وسوف يكون في وسع أى حدث صغير أن يكون هو الكفيل وحده بتعطيل كل تنظيماتنا ! ولا شك أننا عندئذ لن نكون إلآ مخلوقات تعية — بكل معنى الكلمة -- لأننا سنكون عندئذ قد علقنا آمالاً كبرى على هذه الاستجابة

من جانب العالم الخارجى ! ولكن متى كانت « السعادة » رهناً بمقالة الموضوع السابق أو الاعتقاد الكلى على العالم الخارجى ؟ ومتى كانت حياة القضية مجرد تنافس طبيعى مع ذبذبات الواقع العيى ؟

إننا لا نشكر — بطبيعة الحال — أن « السعادة » تلعب دوراً كبيراً فى حياة الإنسان الخلقية ، ولكننا لا نستطيع أن نجارى تلك المذاهب الأخلاقية التى أضفت على « السعادة » مكانة كبرى فى سلم القيم ، فاعبرت « القيمة العليا » أو « الخير الأقصى » . ومعنى هذا أننا نرفض تلك « للمادة الأخلاقية » السكبرى التى وضعتها بعض فلاسفة اليونان حينما قالوا إن الإنسان السعيد هو الإنسان الخير ، فى حين أن الإنسان الشقى هو الإنسان الشرير . والسبب فى ذلك أن ضميرنا الخلقى يفرد من كل نزعة أخلاقية تأبى إلا أن تحكم على السلوك البشرى والحياة البشرية بالاستناد إلى « النتائج » وحدها ، دون النظر إلى الميول الباطنية ، والبواطن النفسية ، وللقاصد العميقة . . . الخ . والواقع أن من شأن « النتائج » فى بعض الأحيان أن تعرف بالحكم الخلقى من جادة السبيل ، فينسى المرء — أو ينسى — أن للنية أو المقصد أو الحالة النفسية أو البواطن الداخلة دوراً كبيراً فى تحديد طبيعة « الفعل الخلقى » . ولما كانت « النتائج » لا تتوقف على « الإرادة » وحدها ، فى حين أن « الإرادة » وحدها التى يمكن أن توصف — فى أى فعل من الأفعال — بأنها « خيرة » أو « شريرة » ، فليس بدعاً أن تكون « أخلاق النتائج » أخلاقاً قاصرة تظل بطبيعتها عاجزة عن إصدار أى تقييم خلقى حقيقى على الشخص البشرى .

بيد أننا لا نستطيع أن نقرر — مع ذلك — أنه ليس لنتائج من دور على الإطلاق فى صميم المشكلة الخلقية ، وإعلا لا بد لنا من أن نتعاضد خطر الوقوع فى أخطاء الاتجاه المضاد . صحيح أن الإنسان كثيراً ما يشعر بأنه ليس له على الأحداث بدائل ، ومن ثم فإنه قد يحس بأن « النتائج » ليست رهناً بإرادته ،

ولكنه يشعر — مع ذلك بأنه مسئول — إلى حدٍ غير قليل — عن «نمار» أفعاله<sup>(١)</sup>.  
والحق أنه ليس في وسع الإنسان أن يفتح يارادة «العمل الخفير» في سلبية  
وتراخيه وتقاعس تام، وإنما لابد له من أن يأخذ على عاتقه مسئولية تحقيق ذلك  
العمل، واكتشاف الوسائل اللازمة لتنفيذه، واستخدام كل ما لديه من معارف  
في سبيل الوصول إلى هذه الغاية. ومعنى هذا أن الشخصية بأكملها لابد أن تجد  
نفسها «ملتزمة» بذلك الفعل الإرادي الذي تسعى جاهدة في سبيل تحقيقه.  
وليس من شأن «الميل الخلقية» أن تقف في حالة «عدم اكتراث» بالنسبة إلى  
«التأنج»، وإنما لابد للموقف الأخلاقي من أن يولد لدى صاحبه حالة «اهتمام»  
تستوعب الفرد بأسره، فتجعله يفكر في «تأنج» أفعاله، ويقدّر «الآثار»  
التي يمكن أن تقترب عليها، إن بالنسبة إلى نفسه أم بالنسبة إلى الآخرين.  
وتبعاً لذلك فإن هناك علاقة وثيقة بين الميل أو النية أو القصد من جهة، وبين  
نتائج الفعل من جهة أخرى. مما يدفعنا إلى القول بأن «أخلاق التأنج» لابد  
من أن تمثل عنصراً أساسياً يدخل في تكوين كل «أخلاقية» سليمة. ولكننا  
نعود فنقرر أن هذه الحقيقة لا تبرز الحكم على أي «فعل خاقي» بالاستناد إلى  
آثاره الفعلية أو نتائجها الواقعية وحدها...

### مأخذ أخرى يمكن أن توجه إلى «فلسفة السعادة»

ولنتساءل الآن: هل من الصحيح أن «الإرادة» حين تتجه نحو شيء قيم  
(أعني نحو «موضوع» ينطوي على «قيمة» ما من «القيم») فإنها لا تستهدف  
سوى «السعادة»؟ هذا ما قد يكون في وسعنا أن نردّ عليه بالسلب: فإن الإرادة  
الواقعية لا تعرف شيئاً عن هذا السعي المقصود نحو السعادة، وإنما هي تعمل

(١) وربما كان هذا ما قصد إليه المسيح عليه السلام في «موعظة الجبل» حين قال: «من

نمارم ترفوتهم» [راجع: إنجيل «متى» ٧: ١٦ - ٢٠].

— أولاً وقبل كل شيء — على موازنة « الموقف » ، وإن كان من الممكن — فيما بعد — أن تبنى « عملياً » البحث عن السعادة « فتندس في الموقف على صورة » باعث لا شعورى . وحتى ما قد نسميه باسم « البحث عن « السعادة » إنما هو في صميمه نشاط يستهدف اهتمامات أخرى كثيرة . والظاهر أن دعاة مذهب السعادة يميلون في العادة إلى تجاهل وجود ضروب مختلفة من السعادة ، في حين أن التجربة شاهدة على قيام أعماط مختلفة من السعادة . ولا شك أننا لو نظرنا — مثلاً — إلى سعادة الوعي البليد الذى لاحظ له من الترقى أو النضج ، فإننا لن نريد لأنفسنا مثل هذه السعادة ، لأننا سوف نعدّها بالضرورة ضرباً من الانحلال البشرى . ولو أننا لاحظنا أن « السعادة » قد تقتن — في نظر البعض — بماتى « الدهول » ، أو « النيبوبة » ، أو « التخدير العقلى » ، فإن من المؤكد أننا لن نتحمس كثيراً لثل هذا النوع من « السعادة » . والمهم أننا نتميز في المادة تمييزاً واضحاً بين « سعادة » و « أخرى » : لأننا لا يمكن أن نضع سعادة « الرجل الأنانى » على قدم المساواة مع سعادة « الرجل الفيرى » : كما أن أهل المصور القديمة لم يكونوا يضمون سعادة « الأحمق » أو « الجاهل » على قدم المساواة مع سعادة « الحكيم » أو « الفيلسوف » . ولعل هذا ما عرّف عنه أبيقور قديماً حين قال : « إنه خير لك أن تكون شاقياً وعاقلاً ، من أن تكون سعيداً وأحمق » .

وربما كان المأخذ الكبير الذى يمكن أن نوجهه إلى مذهب السعادة هو أن نكشف للقائلين بهذا المذهب عن استحالة اعتبار السعادة « قيمة في ذاتها » . وآية ذلك أن هناك ضروباً عديدة من السعادة ، ومن بينها « سعادة » لا تنطوى على أية « قيمة خلقية » ، إن لم نقل على النقيض تماماً من كل « قيمة » . وتبعاً لذلك فإن « السعادة » نفسها لا يمكن أن تمد « مقياراً » أخلاقياً ، بل للميار شيء آخر باطن فيها ، ألا وهو « مضمونها » الخلاص ، أو « كيميئتها » الخاصة . وهذا



هو السبب في أن القائلين بالسعادة لابد من أن يجدوا أنفسهم مضطرين إلى التسليم بقيم أخلاقية أخرى تسكن وراء تلك « السعادة ». وحسبنا أن نعود إلى كل من « الأبيقورية » و « الرواقية » لكي نتحقق من أن « السعادة » عند كل منهما لم تكن سوى حقيقة فرعية أو واقعة ثانوية تخفى وراءها السعى نحو اقتناء أنبل القيم الروحية لدى الأبيقوريين ، والنزوع نحو الاستملاء على الحظ أو الصدفة بفضل قوة الروح أو العقل لدى الرواقيين . حينما ربطت المسيحية « السعادة » بالخلاص أو النجاة ، فإنها هي الأخرى كانت تخفى وراء تلك « السعادة » إيماناً ضميناً بخير أقصى نحن إليه كل نفس مسيحية ، ألا وهو « نقاء الضمير » و « الصحة الروحية » . و « الاتحاد بالله » . وسنرى فيما بعد أن فلاسفة « المنفعة » أنفسهم لن يقولوا باستواء كافة « الوسائل » للوذية إلى « السعادة » ، بل سيمهدون إلى التفرقة بين « ثروة » يحصل عليها المرء عن طريق الأمانة أو بالطرق المشروعة ، و « ثروة » أخرى يحصلها عن طريق السرقة أو بوسائل غير مشروعة ، وإن كانت « النتائج » السعيدة واحدة في كلتا الحالتين . والواقع أن الفيلسوف النفى — هو الآخر — لا يملك سوى أن يعد النظام ، والوفاء ، والأمانة ، والعلاقات القائمة على العدل ، « قيماً » أخلاقية لا تتحمل أدنى شك . ولو كان من شأن « الحقاقة » أن تتسبب في إسعاد الكثيرين ، فإن من المؤكد أن الفيلسوف النفى لن يريد مثل هذه « السعادة » لأكبر عدد ممكن من الناس ! وهكذا نرى أن « المعيار » الحقيقي — في كل هذه الحالات — لابد من أن يظل شيئاً آخر غير « السعادة » نفسها . . .

بيد أن هذا لا يعنى أن تكون « فلسفة السعادة » خلواً تماماً من كل صيغة أخلاقية ، خصوصاً وأن الكثير من للذاهب الأخلاقية القديمة التي طالما أثرت على ضمائر البشر في كل زمان ومكان قد بقيت في صميمها مجرد « مذهب سعادة » . والواقع أننا جميعاً نشعر شعوراً مباشراً بما للسعادة من « قيمة » . كما أننا ننفر بطبيعتنا من كل ما قد يحمل في أنظارنا معنى « الشقاء » أو « التماسه » . صحيح أننا

ندرك منذ البداية أن ضروب السعادة المختلفة لا تستوى ، وأن البعض منها قد يظهر تماماً من كل قيمة ، ولكن هذه الحقيقة لا تمنعنا من الاعتراف بما للسعادة من « قيمة » ، وإن كانت في الوقت نفسه لا تسوّغ لنا الظن بأن « السعادة » أعلى قيمة في الحياة ، أو أنها « القيمة الوحيدة » . وربما كان الخطأ الأكبر هنا هو في تحويل « السعادة » من مجرد « قيمة » ، إلى « مذهب » ، أو « فلسفة أخلاقية » بأسرها !

على أننا لو أقمنا النظر إلى « السعادة » بوصفها قيمة أخلاقية — نتحققنا من أنها تختلف اختلافاً جذرياً عن كل ما عداها من « قيم » : لأنها لا تمثل كيفية أخلاقية تنسب إلى الشخص ، بل هي تمثل واقعة محايدة بالنسبة إلى كل من الخير والشر ، إن لم نقل بأنها سابقة على الواحد منهما والآخر . وليس في وسعنا أن نمدّ أى شخص كأننا من كان « مسئولاً » — بطريقة مباشرة — عن سعادتنا أو شقاؤنا . ولكن من العسير أيضاً أن ندخل « السعادة » في عداد « الخيرات » ( بالمعنى المفهوم عادة من هذه الكلمة ) : لأن للسعادة طابعاً عاماً . إلى أقصى حدود العمومية فضلاً عن أنها لا تدخل دخولاً جوهرياً في صميم التكوين الحقيقي للقيم ، بل هي تظل مجرد « قيمة وجدانية » : Emotional Value . ومع ذلك فإن للسعادة علاقة وثيقة بكل ما يحمل طابع « الخير » ، أو هي — على الأصح — مرتبطة ارتباطاً جوهرياً بعملية « تحصيل الخير » أو امتلاكه . ولعل هذا ما حدا بهارتمان إلى القول بأن السعادة هي عبارة عن « قيمة انفعالية » تصاحب أية حالة نفسية يكون فيها امتلاك شعورى حقيقى . ومعنى هذا أن من شأن أية مشاركة في القيم ، أو أية استجابة للحقيقة ذات قيمة ، أن تحيى بالضرورة مقترنة برد فعل انفعالى هو ما نسميه — على وجه التحديد — باسم « السعادة » . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن السعادة ترتبط ارتباطاً كلياً « عاماً » بسلسلة القيم كلها ، ابتداء من أعلى القضايل الأخلاقية . وأكثرها روحانية ، حتى أدنى الخيرات الخارجية وأشدّها اجتزالا . وقصارى

القول انه على الرغم من أن «السعادة» لا تزيد عن كونها مجرد «ظاهرة مصاحبة» إلا أنها قد لعبت خلال المصور الأخلاقية المختلفة دوراً هاماً ، بوصفها « مقولة أخلاقية » : Ethical category ، فسكانت بمثابة « صورة كلية » للإحساس بالقيم : Universal form of the valuational sense .

وأما إذا نظرنا إلى علاقة السعادة بالفضيلة فقد يكون في وسعنا أن نقول إن « أسعد الناس ليس بالضرورة هو أفضلهم » ، كما تدلنا على ذلك التجربة نفسها ؛ ولكن هناك إحساساً أخلاقياً يسوغ لنا الاعتقاد بأن « من الواجب أن يكون أفضل الناس أسعدهم » . ومعنى هذا أن شعورنا الأخلاقى هو الذى يُعَلِّى علينا الإيمان الضمى بأن من حق أهل الخير أن يكونوا سعداء ؛ لأنهم جديرون — أخلاقياً — بتلك « السعادة » . ولا شك أننا حين نربط « السعادة » بأحقية الإنسان أو أهليته للسعادة ، فإننا عندئذ نتخلى حدود اللذهب التقليدى القائل بالسعادة : لأن « القيم » التى ستجعل الإنسان أهلاً للسعادة ستكون بطبيعتها فيما وراء عملية البحث عن السعادة . والحق أنه قد يكون من العسير علينا أن نتحدث عن عملية « بحث عن السعادة » : لأن مثل « السعادة » كمثل « الحب » من حيث أن كلا منهما لا يمكن أن يكون « موضوعاً » نجاهد في سبيل الوصول إليه أو نعمل على الظفر به . وربما كان من طبيعة « السعادة » أنها لا تكف عن إغاطة الإنسان والسخرية منه ؛ فهى لا تفتأ تفرقه ، وتخدعه ، وتضلله ، لئلا تثبت أن تتركه خاوياً فارغ اليدين ! وقد تلاحق السعادة إنساناً انصرف ، عنها وراح يبحث عن قيم أخرى غيرها ، ولكنها لا بد من أن تهرب من ذلك الإنسان الذى يحاول الإمساك بها وإلقاء التقيض عليها ! ولو شاء مثل هذا الإنسان أن يعضى في البحث عنها ، وأن يعمل جاهداً في سبيل الحصول عليها ، فإنها عندئذ لا بد من أن تمنع في التدلل عليه والتهرب منه ؛ حتى إذا ما كف عن السعى ورامها ، وأقلع نهائياً عن البحث عنها ، راحت تفازله من بعيد ، وتفرقه مرة أخرى بمعاودة الجرى خلفها ، وهلم جرا . .

والواقع أن السعادة ليست رهنا بتلك الخيرات الجزئية التي يسمى للمرء عادة في سبيل الفقر بها ، بل هي تنوقف أولاً وبالذات على ضرب من الاستعداد الباطني السابق ، بحيث قد يحق لنا أن نقول إنها رهن بحساسية الفرد نفسه ، أو بما لديه من قدرة على بلوغ السعادة . وكثيراً ما نجىء « البحث عن السعادة » فيفسد على الفرد ما لديه من « حساسية » أو « قابلية للسعادة » ، ونأتى من شأن « السعادة » أن نتد عن كل جهد يراد من ورائه الحصول عليها ، أو كأن من طبيعتها أن نحىء على غير ميعاد ، في وقت لم يكن في الحسبان ! وإن السعادة لتدعنا نحمل إليها ونتحرق شوقاً في سبيل الفقر بها ، ولكمها قلما تسمح لنا بأن تتماكها عن طريق السعى المتواصل أو البحث المستمر . وليس من شأن السعادة أن تهرب من مطاردتها فحسب ، بل هي لا بد أيضاً من أن تترك في نفوسهم مشاعر القلق والتألم والتعطش المستمر ! وهذا هو السبب في أن أشقى الناس على هذه الأرض كثيراً ما يكونون هم أكثر أهل الدنيا بحثاً عن السعادة ! وعلى العكس من ذلك ، كثيراً ما نجىء السعادة فتدنون منا ، ولكن من الجانب الآخر الذي ما كنا ننتظر أن نجئنا منه ! وهي عندئذ لا بد من أن نجئنا كهبة أو منحة ، لا ككافأة أو جزاء ! وهكذا نخلص إلى القول بأن المذهب الأخلاقي الذي يدعو إلى « السعى وراء السعادة » لابد من أن يكون مذهباً يهدم نفسه بنفسه ، مادام من شأن كل جهد يُبذل في سبيل الحصول على السعادة أن يقودنا إلى العجز التام عن التمتع بالسعادة !

## الفصل السابع

### نظرية « المنفعة »

رأينا فيما تقدم أن فلاسفة الأخلاق الذين قالوا بنظرية « السعادة » قد وجدوا في مفهوم « الخير الأقصى » ما يشير إلى وحدة النوايا البشرية ، فكانت « السعادة » عندهم مجرد « تصور عقلي » يحتمل لا يكاد يمت إلى تجربة الأفراد بأية صلة . ولا شك أن القارئ الذي يوافقنا على صحة الواقعة التي تشهد بتعدد « نوايا » الأفراد ، لن يجد مانعاً من القول معنا بأن هذه « النوايا » هي من الكثرة بحيث أنه قد لا يسهل ردها إلى غاية قصوى واحدة ، حتى ولو قلنا إنها « السعادة » . وقد سبق لنا أن بينا أنه لا بد من التمييز بين « سعادة » و « أخرى » : فإنه ليس ثمة شيء يمكن أن نطلق عليه اسم « السعادة » ( بألف لام التعريف ) ، بل هنالك ضروب مختلفة من « السعادة » . والواقع أنه قد يكون في استطاعتنا أن نقول عن « السعادة » ما سبق لنا أن قلناه من قبل عن « اللذة » : إذاً كما أن « اللذة » لا يمكن أن تعد « غاية » نهائية لكل أفعالنا ، وإنما هي مجرد ظاهرة مصاحبة لعملية ممارسة « نشاطاتنا » بطريقة سوية ناجحة ، فكذلك يمكن القول أيضاً بأن « السعادة » ليست « غاية » حياتنا ، بل هي مجرد ظاهرة مصاحبة لعملية نهوضنا بواجباتنا في شتى مواقف حياتنا الخاصة ، على نحو مرضى ناجح . وكما أن « اللذة » تلعب دوراً غير قليل في حياتنا السيكولوجية والأخلاقية ، دون أن تكون مع ذلك هي « القيمة العليا » في كل سلوكنا المعنوي ، فإن « السعادة » أيضاً تقوم بدور هام في حياتنا السيكولوجية والأخلاقية ، دون أن تكون مع ذلك هي « القيمة العليا » في كل سلوكنا المعنوي .

وفضلاً عن ذلك ، فإنه لو وضع كل فرد منا نصب عينيه دائماً الحصول على « السعادة » ، لتشأ من جرى الأفراد وراء هذا « الهدف » ضرب من الصراع أو التعارض . ألسنا نلاحظ أنه قد يحدث في بعض الأحيان أن تتشابك مصالح الأفراد ، فيكون تحقيق الواحد منهم لسعادته الخاصة على حساب سعادة الآخرين ؟ بل ألا تظهر لنا التجربة أحياناً على أن طلب السعادة قد يخلق في نفس « الفرد » نوعاً من « الأنانية » أو « الآثرة » ، فيغلب منفعته على منفعة الآخرين ، مخالفاً بذلك ما تقتضى به قوانين العدالة ؟ وإذن أفلا يجدر بنا أن ندخل في اعتبارنا أيضاً « سعادة الآخرين » ، بدلاً من أن تقتصر على الحديث عن « الخير المطلق » أو « السعادة » بصفة عامة ؟ ... لهذه الأسباب جميعاً رأى دعاة مذهب « المنفعة » أن يستعوضوا عن مفهوم « اللذة » ، ومفهوم « السعادة » بمفهوم آخر يقوم على مراعاة مصلحة البشرية ، بدلاً من الاقتصار على تأكيد خير الفرد . وكان أنصار مذهب المنفعة من رجالات الإصلاح الاجتماعي ، فاعتخذت كلمة « المنفعة » عندهم طابعاً اجتماعياً ، على اعتبار أن مصلحة كل فرد منا تتوقف على المصلحة العامة ( أو مصلحة الجميع ) . ومن هنا فقد أطلق كل من بنتام Bentham وجون استيوارت ميل J. S. Mill على مذهبه اسم « أخلاق المنفعة العامة » ، بدعوى أن العقل يقضى بأن يكون البرء أنفع بوجه عام للآخرين ، بدلاً من أن يقتصر على البحث بصفة خاصة عن أكبر قدر ممكن من اللذة للبشرية جمعاء . ولا شك أن أصحاب مذهب « المنفعة العامة » حين اصطنعوا لفلسفتهم الأخلاقية هذا الاسم ، فإنهم كانوا على علم تام بالدلالة الانفعالية لمثل هذا الاسم ، وفقاً لبدأ « الاستعمال الوجداني للغة » : - Emotive use of language (1).

(1) W. Lillie : «Introduction to Ethics.», 1961, p. 766.

## مذهب « بنتام » في « المنفعة العامة »

إذا كانت المصور القديمة قد شهدت العديد من « مذاهب السعادة » ذات النزعة الفردية ، فإن ظهور الكثير من للشكالات الحديثة المتعاقبة بالجماعة ، والدولة والقانون ، قد عمل على قيام مذهب جديد في السعادة اتسم بالنزعة الاجتماعية Social audarmoniem . ولكن على حين أن أصحاب مذهب السعادة — في المصور القديمة — قد أقاموا نظرتهم إلى « الخير » على أساس فلسفي عقلى ، نجد أن أنصار مذهب المنفعة العامة — في المصور الحديثة — يريدون أن يقيموا نظرتهم إلى « الخير » على أساس علمي تجريبي. وحجة هؤلاء أنه ليس من سبيل إلى إثبات أن هذا الشيء أو ذلك مرغوب فيه اللهم إلا بإظهارنا على أن الناس يرغبون فيه بالفعل . وحسبنا أن نرجع إلى التجربة ، لكي نتحقق من أن الشيء الواحد الذي يرغبه الناس جميعاً إنما هو « السعادة » ، وأن كل ما عداه من أشياء إنما هو موضع « رغبة » ، بوصفه « واسطة » (أو « وسائط ») لبلوغ تلك الغاية . وليست « المنفعة » في نظر أصحاب هذا المذهب سوى المبدأ الأخلاقي الذي يقضى بتحقيق أكبر سعادة ممكنة . فالخير إنما يساوى في رأيهم ما هو نافع لنا ، وما هو « نافع » لنا إنما هو هذا الذي يكون في الوقت نفسه نافعاً لغيرنا .

ولما كان مذهب المنفعة مذهباً تجريبياً : فإن « الخير » الذي يتحدث عنه هو « شيء » محسوس ملموس ، أو هو على الأصح ظاهرة تقبل الوزن والقياس . ولهذا يحيل بنتام « الخير » إلى ورقة مالية أو قطعة نقدية ، ويحاول إقامة « الأخلاق » بأسرها على ما يسميه حساب الذات . وقد أخطأ أبيقور — فيما يقول بنتام — حين يتحدث عن « كيف » الذات أو « نوعها » ، في حين أن اللهم هو « كمها » أو « مقدارها » . وتبعاً لذلك فإن « الحكمة » تنحصر في تنظيم حياتنا ، بحيث يكون ميزان الذات والآلام لصالح « الذات » على قدر الإمكان ، ومن ثم يصبح

في وسعنا أن نضمن تنظيم تلك الموازنة النفسية (أو الأخلاقية) بحيث نحقق فائضاً من اللذات ! وهناك عوامل كثيرة تؤثر في « كم » اللذات أو « مقدارها » كالشدّة Intensity ، واللذة Duration ، واليقين Certainty ، والقرابة الزمانية أو المكانية Propinquity ، والخصوبة Fecundity ، والنقاوة Purity ، ولامتداد Extent . ومعنى هذا أن قيمة اللذة تقاس بمدتها أو ضعفها ، وطول مدتها أو قصرها ، ودرجة بقائها أو احتمالها ، ومدى قربها أو بعدها عنا ، ومدى قدرتها على توليد خبرات أخرى سارة على أعقابها ، ودرجة خلوها من الألم أو امتزاجها به ، وعدد الأفراد الذين يمكن أن يشعروا بها في وقت واحد . ولكن أهم العوامل المؤثرة في حساب اللذات هو عامل « الامتداد » : لأن بيت القصيد أن تشمل اللذة أكبر عدد ممكن من الأفراد<sup>(١)</sup> .

وهنا يربط بنتام خير الفرد بخير الجماعة فيقول إن البحث عن لذة الآخرين هو خير وسيلة يمكن أن تدبّر الفرد نفسه على الوصول إلى أكبر قسط ممكن من اللذة . ومعنى هذا أن المنفعة الشخصية وثيقة الصلة بالمنفعة العامة ، مادام الفرد عاجزاً بالضرورة عن الوصول إلى ما هو نافع له، دون الاجتماع بالآخرين والتضامن معهم . وليس « الإيثار » سوى تضحية الفرد بجانب من لذته ، في سبيل الحصول على قدر أكبر من اللذة لنفسه ، عن طريق العمل على خدمة مصالح الآخرين . وبعبارة أخرى يمكننا القول بأن « المنفعة الاجتماعية » هي تلك التي توفق بين مصلحة الذات ومصلحة الغير للحصول على أكبر نسبة من « اللذة » للشخص نفسه .

ولسنا نريد أن نسهب في الحديث عن تفاصيل المذهب النفسي عند بنتام ، وإنما سنبين أن قول إن المحور الأساسي الذي يدور حوله كل هذا للمذهب

(١) J. Bentham : « Principles of Morals & Legislation », Ch. 4, p. iv.



هو المبدأ القائل بتحقيق أكبر قسط ممكن من السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس . فليس المهم هو سعادة الشخص الفرد ، بل المهم هو « رفاهية المجموع » ولا شك أن مثل هذا المبدأ يفترض إمكانية « البحث عن السعادة » ، ولكن لا لفرد ، بل للجماعة . وتبعاً لذلك فإنه ليس للمشاعر الجماعية والقانونية من معنى . بل ليس للفضيلة المدنية من دلالة ، اللهم إلا بالنظر إلى تلك « الغاية » . وحتى لو نظرنا إلى « الدولة » نفسها ، لوجدنا أنها مجرد أداة أو وسيلة في خدمة تلك « السعادة العامة » أو « المصلحة الكلية » التي هي الغاية القصوى أو المهدف التهائي . فسعادة الأغلبية هي « المقياس » الذي تقيس به قيمة أى « نظام » أو أى « تشريع » ، بحيث أنه لا بد لنا — عند الحكم على أى شئ — من التساؤل دائماً عن مدى « نفعه » أو « فائدته » باعتباره أداة أو وسيلة تتأدى بنا إلى تلك « الغاية » . والحساب الدقيق الذي لا خطأ فيه هو الأداة التي نستعين بها على فهم « القيم الخلقية » ، وموازنة بعضها ببعض ، وتفضيل بعضها على البعض الآخر .

ولا نرانا في حاجة إلى القول بأن بنيتهم بالمقاصد أو النوايا : فإنه لمن الواضح أن كل اهتمامه موجه نحو النتائج أو الوقائع . صحيح أن الفيلسوف الإنجليزى الكبير كثيراً ما يستخدم لفظ « الخير » ولكنه يخلع على هذا المفهوم طابع « العملة » أو « النقد » . وآية ذلك — مثلاً — أنه حين ينظر إلى « السكير » فإن كل ما يقره عنه إنه يشتري لذة السكر بمن بهظ ! وكأن هذا هو المأخذ الوحيد الذى يمكن أن يوجه إلى « مدمن الخمر » ! وعلى الرغم من أن الأصل في مذهب بنيتام هو الاهتمام بالسعادة العامة أو رفاهية المجموع ، إلا أننا نراه يسهب في الحديث عن « الوسائل » المؤدية إلى هذه الغاية ، وكأن المقصد الأساسى للفلسفة الأخلاقية هو التيام ببعض العمليات الحاسبية من أجل قياس عدد الذات ، ومقدارها ، ومدى امتدادها ، ودرجة شمولها ، ( أعنى عدد المتضمنين بها ) ! ولا شك

أن هذا الخلط الواضح بين مفهوم « الخير » ومفهوم « المنفعة » هو الذى حدا  
بجماعة النفعيين — وعلى رأسهم بنتام — إلى تحويل الحياة الأخلاقية بأسرها إلى  
عملية سعى مستمر وراء « الوسائل » المؤدية إلى « المنفعة » ، وكأن من الممكن أن  
يُطلب « النافع » لذاته ، دون التفكير فى « الغاية » التى هو « نافع » لها ! ومعنى  
هذا أن من شأن فلسفة المنفعة أن تحيل الحياة إلى مجرد بحث عن « الوسائل »  
دون العناية بإدراك « الغاية » التى تكمن من وراء تلك « الوسائل » . وحينما  
ينظر المرء إلى « النافع » فى ذاته ، أو إلى « المنفعة » فى ذاتها ، وكأنه هنا يلزاه  
« هدف أسى » أو « غاية قصوى » ، فإنه عندئذ يقنأسى أن « النافع » لا يكون  
« نافعاً » إلا بالقياس إلى شئ آخر ذى قيمة ( فى ذاته ) يكون هو بمثابة « أداة »  
أو « وسيلة » تقضى إليه . ولعل هذا هو السبب فى أن الرجل الحديث قد أصبح  
بمجرد « عبد للمنفعة » فهو يجرى وراء الذات ويسعى وراء المنافع ، دون أن  
يفكر فى « الغاية » التى يلتمسها من وراء تلك المنافع أو اللذات ! ولا غرو ،  
فقد أصبح إنسان العصر الحديث مفتقراً تماماً إلى « الإحساس بالقيم » : تلك  
« القيم » التى تكمن من وراء شتى الأشياء ، وتضئ عليها كل ما لها من معنى  
أو دلالة <sup>(١)</sup>.

### نظرية جون استيوارت مل فى « المنفعة »

... ولنتوقف الآن قليلاً عند نظرية أخرى من النظريات النفعية ، لنترى  
إلى أى حد تنجح صاحبها جون استيوارت مل فى تعديل « فلسفة السعادة » بحيث  
يصبح فى مقدورها مواجهة المآخذ التى طالها وجهت إلى مذهب سلفه بنتام . وهنا  
نجد أن مل يتفق مع بنتام وغيره من فلاسفة السعادة فى القول بأن الفارق بين  
الصواب الخلقى والخطأ الخلقى رهن بنتائج أفعالنا ، وأنه يتوقف — بالتالى — على مدى

(1) Cf. N. Hartmann : « Ethics », vol. I., pp. 137 138.

قدرة تلك النتائج على إشباع رغباتنا ، بحيث تحقق لنا وللآخرين ما نهدف إليه من « سعادة » . ولكن مل يحاول أن يقيم فلسفته النفعية على أسس تجريبية متينة فيقرر للمبادئ التالية :

( أولا ) اللذة هي الشيء الوحيد الذي يُعَدُّ « مرغوباً » فيه : Desirable .  
( ثانياً ) الدليل الوحيد على أن شيئاً ما « مرغوب » فيه هو كون الناس يرغبون فيه بالفعل .

( ثالثاً ) سعادة كل شخص تمثل « خيراً » بالقياس إلى هذا الشخص ، وعلى ذلك فإن السعادة العامة « خير » بالنسبة إلى الجميع .

( رابعاً ) قد يرغب الناس في « موضوعات » أخرى ، ولكنهم لا يرغبون فيها إلا باعتبارها وسيلة للسعادة (أو اللذة) .

( خامساً ) إذا بقيت لذة ما ( من بين لذتين مختلفتين ) تفضيلاً من جانب أولئك الذين هم على دراية بكلتا اللذتين ، فإن من حقنا أن نقول إن هذه اللذة - للفضلة أسمى - كيفياً - من اللذة الأخرى <sup>(١)</sup> .

ولو أننا نظرنا إلى هذه المبادئ الخمسة بشيء من الإيمان والتمحيص ، لموجدنا أنها تتفق مع الروح العامة للفلسفة النفعية . وآية ذلك أن جون استيوارت مل يوافق سلفه بنتام على القول بأن الفعل الخلاق لا يكون « خيراً » إلا متى حقق أعظم قدر ممكن من اللذة لأكبر عدد ممكن من الناس . ولكن مل قد ذهب إلى أنه لا بد من مراعاة « كيف » ( أو نوع ) اللذات ، بدلا من الاكتفاء على مراعاة « كمها » ( أو مقدارها ) فقط . وحبسنا - فيما يقول مل - أن نأثّر أهل الخبرة ممن مارسوا شتى اللذات ، لكي نتحقق من أن هناك لذات نبيلة رفيعة ، وأخرى

(١) J. O. Urmson : «The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill», in «Philosophical Quarterly», III., 1953, pp. 33-39.

ديته حقيرة . فلا يمكن مثلاً أن توضع لذات الحس في مستوى واحد مع لذات العقل ، بل ربما كان من الأفضل للفرد أن يكون إنساناً شقيماً أن يكون خنزيراً متلذذاً ، أو أن يكون سقراطاً متبرماً ساخطاً من أن يكون غراً أحق سعيداً ! وفصلاً عن ذلك ، فقد أخذ مل على سلفه بنتام أنه قدم « الأنانية » على « الفيرية » ، فجعل خدمة الآخرين مجرد واسطة لتحقيق المنفعة الشخصية ، في حين رأى هو أنه لا بد من خدمة للصلحة العامة قبل المصالح الشخصية ، مادامت قاعدة السلوك الأخلاقي هي بالضرورة : « أن نفعل نحو الآخرين ما نحب أن يفعلوه نحونا » ، وأن نحب قريبنا كما نحب أنفسنا . ومن هنا فقد اعتبر مل « المجموع » أسبق على « الفرد » ( أو الأفراد ) من الناحية الحقيقية ، كما أقر مبدأ « التضحية » حين يكون فيها نفع يموذ على أكبر عدد ممكن من الأفراد . وإلى جانب هذا وذلك ، ذهب مل إلى أن مقياس الخير ليس هو تحقيق سعادة الفاعل ، بل ضمان أكبر سعادة تعود على المجموع ؛ وهو ما حدا ببعض العقاد إلى تسمية مذهبه في المنفعة باسم « مذهب السعادة الجمية » ، أو « الجماعية » .

### بعض المآخذ التي توجه إلى « نفعية » مل ...

وأما إذا نظرنا إلى المآخذ العديدة التي تعرضت لها نظرية مل في المنفعة ، فنسجد أولاً أن مبدأه القائل بأن « الخير هو ما يرغب فيه الناس بالفعل » يقع تحت طائلة ما أسماه مور Moore بـ « المغالطة الطبيعية » : *Naturalistic Fallacy* لأنه يفترض أن في الإمكان تعريف « الخير » بالاستناد إلى ما يرغب فيه الناس بالفعل . وحتى لو سلمنا بأن الناس يرغبون دائماً فيما هو « خير » ( مع العلم بأن هذا ليس صحيحاً دائماً مع الأسف ) ، فإن من الواضح أن هذه الواقعة لا تمثل ما نمنيه بالفعل حين شوق إلى شيء فإنه « حسن » أو « خير » . هذا إلى أنه ليس في وسعنا مطلقاً أن نستنتج مما يفعله الناس بالفعل والفصل وما ينبغي لهم أن يفعلوه ، وإلا لارتكبنا مرة أخرى « مغالطة طبيعية » .

وأما حين يقول مل إن الناس ينشدون اللذة دائماً أبداً ، فإنه يقيم مذهبه الأخلاقي في السعادة على أسس سيكولوجية واهية : لأنه لو صح ما يقوله مل من أن كل فرد لا ينشد في العادة سوى لذته الخاصة ، لوجب التسليم بمبدأ اللذة الفردية ، ولما كان هناك موضع — بالتالي — للقول بالمنفعة العامة ، أو للتسليم بإمكان البحث عن لذة الغير. والحق أن التجربة شاهدة على أن الناس لا ينشدون «لذة» وحدها ، بل هم قد يقومون بالكثير من أوجه النشاط ، دون أن يضموا نصب أعينهم دائماً أبداً تحقيق لذة مباشرة . ولكن مل يقر أن الناس حتى إذا استهدفوا أشياء أخرى غير « اللذة » فإنهم لا يطلبون أمثال هذه الأشياء إلا بوصفها «وسائط» إلى لذات ، أو « جوانب من لذات » . وهو يضيف إلى ذلك أن «الموضوع» الذي نطلبه في الأصل كواسطة أو وسيلة تتأدى بنا إلى « اللذة » ، قد يصبح هو نفسه — عن طريق الارتباط أو التداعي — « موضوعاً » غائباً نطلبه لذاته . والأذى إلى الصواب — في رأينا أن يقال إن الناس يرغبون أولاً في الحصول على بعض الأشياء ، ثم تجيء النتائج السارة المترتبة على تحصيلهم لتلك الأشياء ، فتدفعهم إلى طلب « اللذات » للقرنة بأمثال تلك الأشياء . وآية ذلك — مثلاً — أن الإنسان يعث عن الطعام حين يشعر بالجوع ثم يعرف لذة الطعام فيلتبس من بعد تلك اللذة لذاتها ، لا لجرد إشباع حاجاته الغذائية !

وأما نتول بأن اللذات تختلف كيفياً ، لا كماً فقط فهو قول يوافق عليه الرأي السائد بين الناس : لأننا اعتدنا أن نتحدث عن لذات رفيعة ولذات دنية ، كما أننا درجنا على اعتبار بعض اللذات أسمى (خلقياً) من غيرها من اللذات . ولكن ، ما هو المعيار الدقيق الذي نستطيع عن طريقه التمييز بين اللذات من حيث الكيف ؟ إن دعاء مذهب المنفعة يميلون إلى القول بأن المقارنة التي لا بد لنا هنا من أن نجريها بين اللذات مقارنة نوعية تسند إلى « الكيفية السارة » لتلك اللذات ، ولكن من الواضح أن هناك عوامل أخرى غير « الكيفية السارة »

تدخل في تكوين الذات ، وبالتالي فإنه لا بد من مراعاة « عناصر القيمة التي تمثلها كل فئة من الذات » ، ولستأ ندرى كيف يتقن للمرء أن يقارن فئة الاستماع إلى الموسيقى بفئة تناول الطعام ، أو لفئة حضور مباراة في كرة القدم بفئة قراءة كتاب جيد ، أو لفئة القيام بالعملية الجنسية بفئة مشاهدة معرض فني ... الخ ؟ الحق أننا لو التزمنا بحرمة « مبدأ اللاذعة » ، لما كان في وسعنا التمييز بين لفعة وأخرى . اللهم إلا بالرجوع إلى معيار « للكيفية السارة » ( أو لللاذعة ) ولكن من الواضح أننا لا ندرك هذه الكيفية إلا على سبيل « التجريد » Abstraction : إذ أننا لا نشعر في خبرتنا العادية إلا بالخلات النفسية — ككل — ثم نمعد من بعد إلى تحليلها فنفتن إلى ما فيها من عوامل لفعة أو جوانب متعة . وليس من شك في أن هناك عوامل أخرى غير عامل اللذعة مجملنا تقبل على بعض « الذات العليا » ( كلذعة التفريق الفنى ، ولغة الاتحاد بالله ) ، مما يدلنا على أن « خبرية » هذه « الذات » لا ترتد إلى ما فيها من « كيفية سارة » ، ليس غير . وصفة القول إن التفريق بين « ذات دنيا » و « ذات عليا » لا يمكن أن تستند إلى « عامل اللذعة » وحده ، بل هي لا بد أن تستند أيضاً إلى عناصر أخرى من « عناصر القيمة » غير « عنصر الاستمتاع » سواء أكان مباشراً أم غير مباشر .

وأما قول مل في الإسكان إضافة الذات بعضها إلى البعض الآخر فهو قول قاسد بطوى على مغالطة منطقية : لأنه ينتقل انتقلا غير مشروع من « لفعة الخاصة » إلى « لفعة العامة » ، بحجة أنه ما دامت سعادة كل شخص تمثل « خيراً » بالنسبة إلى هذا الشخص « الفردي » ، فلا بد من أن تكون السعادة العامة « خيراً » بالنسبة إلى مجموع الأشخاص . ونفترض مثلاً أن لكل فرد ولديته الحق في أن يفتح باب منزله ، فهل يكون معنى هذا أن من حق الجميع في هذه اللذينة أن يفتحوا باب أى منزل من المنازل ؟ ثم لتقسام بعد ذلك : هل هناك باقتل سبيل لإضافة مجموع « سعادات » الأفراد بعضها إلى بعض ، بحيث يتكون منها

جميعاً ما يصح أن نسميه باسم « السعادة العامة »؛ وإذا لم يكن من حقنا أن نتحدث عن مجموع أو حاصل « اللذات » التي تترتب على فعل واحد بعينه ، فهل يكون من حقنا أن نتحدث عن « الفارق » بين « حاصل اللذات » الناتج عن فعل ما ، و « حاصل اللذات » الناتج عن فعل آخر ؟ صحيح أننا قد نستطيع أن نقول : « إن اللذة التي حصلت من قراءة هذه الرواية أكبر من اللذة التي حصلت من قراءة تلك » ولكن هذا القول لا يعنى أن هناك « وحدات لذة » Units of pleasantness ( كوحدة الطول أو الوزن ) نسند إليها في قياسنا لكميات « الأشياء اللاذنة » ا وحق لو سلمنا بإمكان قيام مثل هذا « الحساب النفى » ، فإننا لن نستطيع مطلقاً أن نحسب — مقدماً — « حاصل اللذات » التي يمكن أن تترتب على أى فعل من الأفعال مهما يكن من بساطته ا والسبب في ذلك أن مثل هذا « الحاصل » لا بد من أن يبنى مشتملاً — لا على النتائج السارة للباشرة التي قد تترتب على الفعل في الحاضر لحسب — بل على كافة النتائج غير الباشرة التي قد تترتب عليه في المستقبل أيضاً . وكذلك لا ينبغي عند تقدير هذا « الحاصل » الاقتصاد على النظر إلى الآثار الحسنة للفعل بالنسبة إلى صاحبه فقط ، وإنما ينبغي أيضاً تقدير شق الآثار الحسنة التي قد تترتب عليه بالنسبة إلى كافة الموجودات الأخرى الواعية . ولا شك أنه لا بد عند القيام بحساب هذا « الحاصل » من طرح شق « الآثار السيئة » أو « النتائج الضارة » التي يمكن أن تترتب على « الفصل » — سواء بالنسبة إلى صاحبه أم بالنسبة إلى الآخرين — حتى يكون « الناتج » صافياً ا والحق أننا حين نوجد يلزاه بعض « الحالات المقددة » : فإن مثل هذا « الحساب النفى » لن يلبث أن يستحيل إلى ضرب من الحال . وإذا كان المرء كثيراً ما يعجز عن الكشف عما هو « نافع » له شخصياً ، فكيف له أن يعتدى دائماً إلى معرفة ما هو « نافع » للكل أو للمجموع ؟ وإذا كان الفرد لا يكاد يعرف — على وجه التحديد — ما هو هذا الذي يرغب فيه لكي يكون سعيداً ، فهل يكون في استطاعته أن يقف على تلك « السعادة » العامة التي يرغب فيها سائر الناس؟ وإذن ليس مفهوم « السعادة العامة » الذي دافع عنه مل أكثر غموضاً من مفهوم الفلاسفة القليلين عن « السعادة » ؟

## نظرة نقدية إلى مفهوم « الحساب النفى »

لقد رأينا من قبل — عند الحديث عن فلسفة اللذة — أن مذهب النعمة — عند كل من بنام ومل — لا يخرج عن كونه صورة منقحة أو تصحيحاً عقلياً لفلسفة اللذة . وآية ذلك أن كل ما ينيه حساب اللذات هو تأخير موعد استحقاق اللذة ، من أجل صيغ « السعادة » بصفة ملائمة ممقولة ، تبيء متوافقة مع مصلحة كل من الفرد والجماعة . والحق أنه لو كانت « الفضيلة » مجرد حماية حسابية تقيس فيها عدد اللذات أو مقدارها ، أو حتى نوعها ، لكان الرجل « الفاضل » هو الخلق المدخر المدبر الذى يجمع دخله ، ويحصل على ماله قبل الناس ، ويضم إليه الفوائد ... الخ . ولكن من منا يقول عن الله — مثلاً — ها هو ذا رجل أخطأ فى حسابه ؟ أو من منا يقول عن الكبير : هو ذا رجل يشتري لذة السكر بشمن باهظ ؟ بل من منا يقدم على التضحية بعد حساب الأرباح والخسائر ، لمعرفة عدد الأفراد الذين سوف يفيدون من تضحيته ؟ أليس الأدنى إلى الصواب أن نقول إن الشخص الذى يضحي بنفسه لا يحسب ، بل هو يبذل من ذات نفسه ، لأنه يمتد بصره نحو المثل الأعلى ؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول إن التوحيد بين مفهومى « الخير » و « النعمة » ، إغفال صريحاً لمنصر هام من عناصر الشعور الخلقى ، وهو الطابع النثالى للأخلاقية Morality ؟ وعلى ذلك ، أليس فى القول بمثل هذا الحساب النفى إنكاراً لجوهر الحياة الخلقية باعتبارها سعيًا وراء المثل الأعلى ، وجهداً إرادياً تبذله « الذات » فى سبيل العمل على تجاوز الواقع وتحقيق ما ينبغى أن يكون ؟

ولنفترض — مع ذلك — أن هذا « الحساب النفى » ضرورى لقيام علاقات اجتماعية متسقة بين الأفراد ، ثم لنسأل — بعد ذلك — « ما الذى يضمن لى صحة أية عملية « حساب نفى » أقوم بها فى موقف ما من المواقف ؟ » إننى قد أستطيع أن أقدر ( وإن كان مثل هذا التقدير قد لا يخلو من خطأ فى بعض



الأحيان) نسبة الذات ونسبة الآلام التي قد تنجم — بالنسبة إلى — من فعل ما من الأفعال، ولكنني لن أستطيع أن أقدر هذه النسبة — بالنسبة إلى جميع الناس — حين يكون على أن أخسب الآثار التي قد تنجم عن فعل بالنسبة إلى الآخرين. والواقع أنه ليس ثمة طريقة عملية ناجحة لحساب الذات والآلام، حتى من وجهة نظر شخصين فقط (لأكثر) ! وعَيننا أن ننظر إلى الطريقة التي يستجيب بها شخصان مختلفان لموقف واحد بعينه، لكي نتحقق من أن هناك اختلافاً كبيراً بين الناس من حيث القدرة على الاستجابة للذة والألم. ولكننا نستند في العادة — عند الحكم على تجارب الآخرين — إلى خبراتنا الخاصة، فنقدر أن ما يسبب لنا ألماً، لا بد من أن يحدث لدى الآخرين ضرباً من الإحساس الألم، وأن ما يسبب لنا سروراً، لا بد من أن يولّد لدى الغير ضرباً من الشعور اللام. ولكن مثل هذا التقدير الإجمالي لا يمكن أن يُمدّد «حساباً نفسيّاً» : لأن الحساب النفسي يتطلب عملية «مقارنة» دقيقة لكل من الآثار النائمة والآثار الضارة، بالاستناد إلى قاعدة حسابية معروفة هي ضرب كمية اللذة في درجة احتمالها. ولا حاجة بنا إلى إعادة ما سبق لنا قوله من أن كميات اللذة لا يمكن أن تقاس كمعدّد معيّن من الوحدات. وما دام من غير الممكن لأى «احتمال» Probability أن يُصاغ على هيئة «قيمة عددية» : Numerical value فلن يكون في وسعنا أن نقيس بدقة احتمال حدوث أية لذة في المستقبل.

وفضلاً عن ذلك، فإننا لو أردنا أن نحسب عملياً أى مسلك من المسالك الأخلاقية سوف يكون هو السكّينل بترجيح كفة اللذة على كفة الألم، وأن تحقيق أكبر كمية ممكنة من السعادة، لوجدنا أن مثل هذا الحساب كثيراً ما يكون ضرباً من المستحيل، لصعوبة تقدير «النتائج» التي يمكن أن تترتب على سائر الأفعال. صحيح أننا قد نستطيع — في بعض الأحيان — القيام — سلفاً — بمثل هذا «الحساب»، ولكن هذا لا يمنعنا من القول بأن ثمة حالات أخرى كثيرة

قد يتمدّد — إن لم تقل يستحيل — علينا فيها القيام بعمل مثل هذا الحساب .  
وليس « الحالات » التي تقوم فيها بعمل مثل هذا الحساب سوى حالات بسيطة ،  
نحكم فيها على نتائج الفعل ( أو الأفعال ) حكماً حدسياً مباشراً . ولا شك أننا  
في أمثال هذه الحالات لا نكاد نجد أدنى صعوبة في اتخاذ قراراتنا أو تصميّاتنا .  
وأما حينما نكون يلزّاء حالات أخرى « مقدّمة » يتمدّد فيها علينا أن نحسب  
« حساب النتائج » سلفاً ، فإن من المؤكّد أننا نجد أنفسنا عندئذ يلزّاء « تعقيدات »  
يستحيل معها القيام بما سناه من « الحساب النفعي » . وتبعاً لذلك فإن القاعدة  
التجريبية التي يقدمها لنا فلاسفة النفعية للحكم على « خيرية » أو « شرية »  
الأفعال الخلقية ليست من « السهولة » بقدر ما يتصوّرون .

وأما حين يقول مل إن النّابة الخلقية هي « أكبر سعادة ممكنة لأ أكبر عدد  
ممكن من الناس » . لا مجرد « أقصى درجة من السعادة » ، فإنه عندئذ يزيد  
المسألة تعقيداً على تعقيد : لأنه يقم على « مذهب السعادة » مبدأً جديداً ألا وهو  
مبدأ « توزيع اللذة أو السعادة » . وليس من شك في أن الرأى العام على  
استعداد التسليم مع مل بأن قدرّاً ضئيلاً من اللذة موزعاً على البشرية بأكملها  
أفضل بكثير من قدر كبير من اللذة يكون مقصوراً على اثنين أو ثلاثة من  
الأفراد ، ولكن من المؤكّد أن مراعاة « الأغلبية » أو « أكبر عدد ممكن من  
الناس » تتطلب قيام مبدأ أخلاقي آخر ، ألا وهو مبدأ « عدالة التوزيع » .  
ولسنا نجد لدى فلاسفة النفعية أية إشارة صريحة إلى أى مبدأ من هذا القبيل ،  
كما أننا لا نعرف — على وجه التحديد — إلى أى حدّ يريد لنا فلاسفة النفعية  
أن نمضى في الحدّ أو التقليل من مجموع اللذات الموجودة في الكون ، من أجل  
العصل على ضمان قيام توزيع عادل للسعادة ( أو الخيرات السارة ) بين بنى البشر !

وأما مبدأ الأساسى الذى يقوم عليه « الحساب النفعي » بأكمله : ألا وهو  
لمبدأ القائل بأن « اللذة » هي « الخير الأوحد » في هذا العالم ، أو أنها الشيء .

الوحيد المرغوب فيه من قبل جميع الناس ، فأقل ما يمكننا أن نقوله في الرد عليه هو أن هناك « قيا » أخرى غير اللذة طالما سعى البشر في سبيل الحصول عليها . وإن التجربة نفسها لتظهرنا على أن الناس يشدون أشياء أخرى كثيرة غير « الرفاهية » ، بدليل أنهم يلتمسون « المعرفة » ، ويطلبون « الثقافة » ، ويقدرون « الفوق » ، ويشدون « الجمال » . . . إلخ . وليست هذه جميعاً مجرد « ملذات » . بل هي « غايات » قد لا يكفي للحصول عليها تقدير « حساب الآلام والذات » . وربما كان الخطأ الأكبر الذي طالما وقع فيه المتأخذون بسحر مذهب المنفعة هو اعتقادهم بأن « الرفاهية » هي « كل شيء » ، في حين أن هناك « قياً » أخرى كثيرة لا بدّ للفرد من العمل على تحصيلها ، مهما يكلفه ذلك ! فالفلسفة النفعية ترتكب خطأ جسيماً حين تحميل الحياة بأسرها إلى مجرد بحث عن « الوسائل » أو « الوسائط » ، دون أدنى وعي بالغاية المتأيزة التي يراد بلوغها ، ألا وهي « السعادة » .

### مبدأ « الأخلاق النفعية » في الميزان ...

ولنا نريد أن نتعرض — بالتفصيل — لنقد للبإدى الأساسية التي قامت عليها الفلسفة النفعية ( وفي مقدمتها النزعة الحسية ) ، وإِنما حسبنا أن نقول إن النفعيين حينما يدعوننا إلى البحث عما هو « نافع » Useful ، فإنهم كثيراً ما يتناسون أنه لا بد من أن يكون « نافعاً » لهذا « الفرض » أو ذلك . ولا شك أن الحياة البشرية حين تستحيل إلى سعى مستمر وراء « المنفعة » أو وراء « النافع » ، فإنها عندئذ لن تلبث أن تفقد معناها الأصلي وقيمتها الحقيقية ، لكي تتحول إلى سعى لاهث وراء بعض « الوسائل » أو « الوسائط » . وقد سبق لنا أن قلنا إنه ليس ثمة « نافع في ذاته » : « Useful in itself » ، ما دامت « المنفعة » مجرد مفهوم يشير إلى « واسطة » تتأدى بنا نحو شيء ذي قيمة في ذاته . ولعلّ هذا هو السبب

في « خواء » حياة الباحثين عن « النافع » : لأنهم كثيراً ما يصبحون عبيداً للرافية ، دون أن يفكروا في « القيم » التي جُمِعَتْ من أجلها « الرافية » . ولا غرو : فإنه حينما يتلشى كل شيء في تلك الصيغة الرمادية التي تنطلق عليها اسم « المنفعة » ، فهناك لا بد للحياة البشرية من أن تصبح عامية مُبْتَدَلَةٌ ، دون أن يكون هناك أى موضع للبحث عن شيء آخر يملو الرافية للمادية النافعة ! والحق أن « النافع » لا يمكن أن يكون مرادفاً لـ « خير » : لأن من شأن « النافع » أن يحيلنا إلى شيء آخر ، في حين أن « الخير » لا بد من أن يكون « خيراً في ذاته » .

حقاً إن وجهه نظر « المنفعة » تتحكم في الكثير من مظاهر حياتنا وسلوكنا ، بدليل أننا لا نختار من « الوسائل » إلّا ما يتأدّى لنا نحو « الغاية » أو « الغايات » التي نعمل من أجلها ؛ ولكن من المؤكد أن مفهوم « المنفعة » لا يشير إلّا إلى « قيمة » من « قيم الوساطة » Mediating - value ، لا إلى « قيمة ذاتية » Self - value . ومعنى هذا أن « المنافع » لا تكون « ذات قيمة » ، اللهم إلّا باعتبارها « وسائط » ناجمة ؛ ترتبط منذ البداية بـ « القيم الأصلية » ، وتقض ، بنا إلى تحقيق أمثال هذه « القيم » . ولهذا يقرر هارتمان أنه لا بد من استبعاد « المنفعة » من دائرة القيم الأصلية الأولية ، نظراً لأنها لا يمكن أن تُعدّ « في ذاتها » بمثابة « قيمة أولية » أو « أصلية » . ومع ذلك ، فإن كل « أخلاق » لا تريد لنفسها أن تبقى مجرد « أحلام مثالية » ، بل تحرص — بخلاف ذلك — على الارتباط بشكليات الحياة العملية ، لا بد من أن تنطوي على عنصر ما من عناصر « النفعية » : لأنها تجد نفسها مضطرة إلى أن تصبح « أخلاق و وسائل » Morality of means . وهذا ما نلاحظه ، لا في الأخلاق السقراطية وحدها ، بل في العديد من النظريات الأخلاقية الاجتماعية الحديثة أيضاً . ولكن الطابع المميز المضمون لتلك النظريات الأخلاقية لم يتحدّد بمقتضى ذلك المنصر « النفعي » ،

بل لقد بقي مرتكزاً على « القيم » الأصلية التي ارتبط بها كل بناء « المنفعة » من حيث هي مجرد « وسيلة » . وحينما كان التغير يصيب تلك « القيم » أو حينما كانت وجهات النظر إلى تلك « القيم » تلقى شيئاً من التمدل ، فقد كانت دلالة « المنفعة » نفسها تتغير هي الأخرى . وعلى كل حال ، فسواء أكان الفرض من « المنفعة » هو كفالة القانون ، أم النظام العام ، أم الرفاهية الشخصية ، أم التربية والإصلاح الاجتماعي ، أم تحسين العلاقات بين الأفراد ، أم غير ذلك ، فإننا نلاحظ في كل هذه الحالات أن « المنفعة » تمثل مقولة كلية من مقولات الحياة العملية ، بوصفها « الصورة » التي تشير إلى « علاقة الواسطة بالغاية »<sup>(١)</sup> .

بيد أن « أ نلاق المنفعة » كثيراً ما تنسب في خداع عدد كبير من الناس خصوصاً من بين أهل الطبقات الكادحة ، إذ قد يقع في ظنهم أن أسعد الناس بالضرورة هو ذلك الذي يملك من أسباب « الرفاهية » ما يضمن له تحقيق كل رغباته ، وكان « السعادة » رهن بتوافر بعض « الوسائل » أو « الموارد » Means ! ولا شك أن العامل أو الرجل الكادح حين يتصور أن النفع يتمتع بكل ما هو في حاجة إليه ، فإنه قد ينسى أو يتناسى أن هناك شيئاً آخر غير « الرفاهية » ، وأن « السعادة » ليست بالضرورة مجرد نتيجة للحساب النفعي . والحق أن فلسفة المنفعة تحجب عن أعين الناس الكثير من « القيم » ، ( كالعرفه ، والتذوق ، والثقافة ، والفن ، وغير ذلك ) ، في حين أن الكثير من هذه القيم لا يحصل إلا بشق الأنفس . والخطر الأكبر الذي يتهدد للأخوذين بسحر مذهب المنفعة هو الوقوع تحت « وهم اللذة » ، أو « خداع السعادة » ، مما قد يدفع بهم نحو الجري — عبثاً — وراء سراب « المنفعة » ، لكي لا يلبث الواحد منهم أن يجد نفسه — في خاتمة المطاف — أمام تهويل براءة لا تحزب وزاءها سوى الإحساس بالغوا أو الفراغ أو الضياع !

وقد أفاض نور Moore في نقد الفلسفة النفعية ، محاول أن يظهرنا أولاً على أن ثمة مبالغة كبرى في القول بأن الناس لا يشهدون سوى « اللذة » : لأن

(1) cf N. Hartmann : « Ethics », vol. I., Ch. X; pp. 149—141,

« اللذة » عرضٌ يصاحب معظم « النشاطات » التي نجد في تأديتها « قيمة » ، دون أن تكون « اللذة » نفسها هي « الغاية » التي تهدف إليها في جميع الحالات . والواقع أننا نرغب في الحصول على « أجوبة » أو « حلول » لما لدينا من « أسئلة » أو « مشاكل » ، ولكن أحداً منا قد يفكر في استبعاد هذه « الأسئلة » أو طردها تماماً من ذهنه ، طمعاً في الحصول على « لذة » عاجلة أو « متعة » مباشرة . صحيح أننا كثيراً ما نحقق من ضروب النشاط ما قد يقتزن في العادة بشيء من اللذة ، ولكن « اللذة » نفسها ليست هي « المطلب » الأساسي الذي نشده من وراء تحقيقنا لمثل هذا النشاط . ثم يحاول مور بعد ذلك أن يتعرض للمشكلة النظرية الخاصة بالتوحيد بين « المنفعة » و « الخير » فيقرر أن مل قد ارتكب « مغالطة طبيعية » حين اتزع خاصية واحدة من الخواص التي تتميز بها « الأمور الحسنة » — ألا وهي كونها تتميز بكيفية سارة — فزها على حدة ، واعتبرها وحدها جوهر « الخير » الباطنة في تلك الأشياء . والظاهر أن مل قد أراد أن يتجنب بعض الأخطاء التي وقع فيها بنتام حين قال إن اللذات لا تختلف إلا من حيث الكم — أو الشدة أو التقدير ، ومن هنا فقد راح يعلن أن اللذات تختلف أيضاً من حيث الكيف أو النوع أو القيمة ، ولكن من المؤكد — فيما يقول مور — أن مل حين اتجه هذا الاتجاه فإنه قد تخلى تماماً عن أصول « مذهب اللذة » ، ما دام في تفضيل « حياة الفلاسف » على حياة « الرجل التهواني » اعترافاً بوجود « قيم » أخرى غير « المتعة » أو « اللذة » . وعلى الرغم مما قاله مل — فيما سبق — من أن « الخير هو ما يرغب فيه الناس بالفعل » ، فلننا نجد هنا يسلم ضمناً بأن ثمة « نشاطات » ينبغي للناس أن يرغبوا فيها أو أن يسعوا إليها . ولم يجانب مل الصواب حين ذهب إلى أن بعض « اللذات » أسمى من غيرها ، ولكنه لم يفتن إلى أن مثل هذا « التفضيل » يهدم نظريته الأصلية في التوحيد بين « الخير » و « اللذة » .<sup>(١)</sup>

(١) cf. L. J. Binkley : « Contemporary Ethical Theories. », N.-Y., Philosophical Library, 1961, pp. 6—7.

ويعنى مور إلى حد أبعد من ذلك فيقول إن ما قد خالف مبدأ « الوحدات العضوية » حين عمد إلى التوحيد بين « اللذة » من جهة ، ومعنى « الخير » من جهة أخرى . وهذا المبدأ ينصّ على أنه ليس في الإمكان تقدير (أو تقييم) أية خبرة متكاملة عن طريق جمع (أو إضافة) الأجزاء التي تتكوّن منها تلك الخبرة . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول : إننا حينما ننظر إلى الخبرات التي نعدّها « ذات قيمة » فإننا لا بد من أن نلتقي باللذة كجزء داخل في تكوين تلك الخبرات . وحينما نتمعّن النظر في خبرات عديدة متنوعة كخبرة صيد الحيوّانات البرية ، أو خبرة حبّ الألفار الرياضية ، أو خبرة حبّ شخص بشري ، فإننا قد لا نجد بينها جميعاً عاملاً مشتركاً آخر سوى عامل « اللذة » . ولا يريد مور أن ينكر وجود هذا العامل في أمثال تلك الخبرات ، ولكنه يريد أن يبيّن لنا أن عنصر القيمة السّامِن فيها لا يرتدّ بتمامه إلى عامل الشعور باللذة الذي يقترن بكل نشاط من هذه النشاطات . ولو كانت « اللذة » هي العلامة الكلّية الوحيدة المميّزة للقيمة ، لسكانت أكثر الخبرات قيمة هي تلك التي تتوفّق فيها « درجة اللذة » على كل ما عداها ! ولكن من الواضح — كما يشهد بذلك التوفّق القطري — أن أدنى أشكال التمتع الجنسية لا تُعدّ فضلاً حسنة أو خيرة ، حتى وإن كانت تنطوي على أعنف حالات اللذة في صميم خبرتنا العادية<sup>(١)</sup>

ومور يضع بين أيدينا عالمين : عالماً لا ينطوي على شيء آخر سوى اللذة ، وعالماً آخر يشتمل على نفس القدر من اللذة ، ولكنه يجمع إلى جانب ذلك شيئاً من المعرفة ، والحبّة ، وغير ذلك من الصفات . ثم يتساءل مور : نرّى أي العالمين أجدر منا بالاختيار ؟ أليس من الواضح أننا جميعاً لن نتردّد في اختيار العالم الثاني ؟ وإذن ، أليس في هذا ما يدلنا على أن « اللذة » ليست هي « القيمة » الوحيدة التي ينشدها الوجود البشري ، حتى وإن كانت جزءاً لا يتجزأ من كل « خبرة » يحكم عليها المرء بأنها « قيمة » ؟ ومن جهة أخرى ، ألم يقع التعميمون في خطأ

(1) G. Moore : «Principia Ethica.», Cambridge, 1903 ; p. 95.

فلسفي كبير حين عدوا إلى تحليل صفة « الخيرية » ، في حين أن هذه الصفة بسيطة أولية لا تقبل التحليل ؟ الواقع أننا حين نأخذ صفة مثل « سار » أو « لاذ » أو « مرغوب فيه » ، لكي نقول عن أية واحدة منها إنها تعرف « الخير » ، فإننا نرتكب « المغالطة الطبيعية والسبب في ذلك أن هذه الصفات موجودة في المكان والزمان ، ومن ثم فإنها داخلية في نطاق الطبيعة ، في حين أن « الخير » : « لا طبيعي » Nonnatural ، وبالتالي فإنه لا يندرج تحت فئة الموضوعات أو الصفات التي تدخل ضمن دراسة « العلوم الطبيعية » . وتبعاً لذلك فإن كل من يقول إن « الخير » هو « اللذة » أو « السرور » إنما يعرف « الخير » بالفة الموضوع الطبيعي . ولو كان « الخير » مرادفاً « للذة » ، أو لو كانت صفة « الخيرية » مساوية تماماً لصفة « السارة » أو « المرغوب فيه » ، لما كان هناك معنى على الإطلاق لأن نساءل : « هل اللذة خير ؟ » : إذ أن معنى هذا السؤال عندئذ سيكون هو : « هل اللذة لاذة ؟ » أو « سارة » وهذا تحصيل حاصل !<sup>(١)</sup>

وأخيراً نلاحظ أن مور لا يريد للمشكلة الخلقية أن تستحيل إلى مجرد تساؤل تجريبي عما يفعله الناس بالفعل ، لأنه لو صحّ هذا ( وهو ما يذهب إليه دعاة المذهب النفى ) لاستحالت « الأخلاق » إلى مجرد علم من علوم الطبيعة أو الاجتماع . ومن جهة أخرى لو كان حكم الفرد بأن « هذا خير » مجرد حكم ذاتي يستند إلى إحساسه الخاص باللذة ، أو إلى أي ميل نفساني آخر ، لأصبح « علم الأخلاق » مجرد فرع من فروع « علم النفس » . ولكن الواقع أن هناك اختلافاً كبيراً بين ما يفعله الناس في الواقع ونفس الأمر ، وبين ما تريد لهم الأخلاق أن يفعلوه ، وبالتالي فإنه لا بد من رفض كل نظرية أخلاقية يكون من شأنها أن تحيل « الخير » إلى أية « خاصية طبيعية » ، أو أن تدخل « القيمة الأخلاقية » تحت أية « منظور طبيعي » !

(١) ارجع إلى كتابنا : « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، الجزء الأول ، ١٩٦٨ ، مكتبة مصر ، ص ٢١١ .



## الفصل الثامن نظرية « الواجب »

إذا كنا قد تحدثنا في الفصول الثلاثة السابقة عن نظريات اللذة ، والسعادة ، والمنفعة — وهي جميعاً مذاهب غائية : Teleological تحكم على الفعل الخلقى بالاستناد إلى آثاره أو نتائجه — فربما كان في وسعنا الآن أن نتحدث عن نظرية « الواجب » — باعتبارها خير مثال للمذاهب الديونطولوجية Deontological التي تحكم على الفعل الخلقى في ذاته ، لا بالنظر إلى آثاره أو نتائجه<sup>(1)</sup> — ولا بد من أن يكون القارئ قد لاحظ معنا أن معظم المذاهب الأخلاقية التي تحدثنا عنها حتى الآن قد أغفلت عنصر الإلزام أو التكليف ، وكأن « الأخلاق مجرد بحث عن النتائج السارة ، أو النايات السيدة ، أو الخيرات النافعة ! والحق أن كل نظرية أخلاقية تربط الخير بالذات أو السعادة أو المنفعة ، تهمل جانباً هاماً من جوانب الأخلاق : ألا وهو جانب الإلزام أو التكليف Obligation وقد لاحظ بعض مؤرخي الفلسفة أنه لا وجود لفكرة « الواجب » تقريباً في كل — أو جل — المذاهب الأخلاقية القديمة ، حتى أننا لا نكاد نثر على لفظ يترجم معنى « الإلزام » في كل من اللغتين : اليونانية واللاتينية . وربما كان السبب في ذلك أن فلاسفة اليونان قد تصوّروا « الفضيلة » دائماً أبداً على أنها ضرب من الانسجام ، أو التوافق ، أو الطمأنينة النفسية ، أو السكينة القلبية ، في حين أن الحياة الخلقية هي أيضاً — في جانب من جوانبها — صراع ، وجهد ، ومشقة ، وإلزام . وأما « النعميون » من فلاسفة العصر الحديث فقد صورت لهم « النزعة التجريبية » اعتبار « الخير » مجرد شيء محسوس ملموس ، ومن ثم فقد راحوا يقيسون

(1) Cf. Broad : - Five Types of Ethical Theory , - London p. 162

« نتائج » الأفعال بـمعيار تجريبي أطلقوا عليه اسم « حساب الذات » ! ولا شك أن الاتجاه النفى - فى شتى صورته - لا يزيد عن كونه مجرد اتجاه « غائى » أو « غرضى » يحيل الأخلاق بأسرها إلى مجرد بحث عن النتائج السارة « أو الآثار النافعة » !

بيد أن العصر الحديث قد شهد اتجاهات أخلاقية جديدة أراد أصحابها اعتبار « القانون » ، أو « الواجب » أو « الإلزام » دعامة الأخلاق ، فكان من ذلك أن اهتم الكثير من الباحثين بدراسة طبيعة « التكليف » ، بدلاً من التوقف عند دراسة « النتائج السارة » أو « النيات الخيرة » . وعلى الرغم من أن « القانون » قد بدا للبعض طبيعياً صرفاً ، بينما اعتبره البعض الآخر سياسياً محضاً فى حين زعم غيرهم أنه عقلى خالص ، إلا أن أصحاب هذه الاتجاهات المختلفة قد أجموا على القول بأن « القانون الخلقى » يفرض على الأفراد بعض القواعد السلوكية التى لا تحتمل التأويل أو التفسير أو المناقشة : فليست « أخلاقية » الفعل رهناً ببعض الاعتبارات العملية المتعلقة بالنتائج أو الآثار ، بل هى رهنٌ بما لدينا من إحساس بالإلزام ، على اعتبار أن « الإلزام » يقوم أولاً بالذات على بعض « العلاقات » الباطنة المتضمنة فى صميم « الفعل » الخلقى نفسه<sup>(١)</sup> . ولا نرانا فى حاجة إلى القول بأن أعلى صورة من صور الأخلاق الإلزامية هى تلك التى نلتقى بها لدى « كانت » فى كتابه المشهور : « نقد العقل العملى » .

---

(1) Sellars & Hospes : • Readings in Ethical Theory. • N.Y., 1952, Appleton - Century - Crofts, pp. 154 - 155 ( on Prichard ) .

## نظرية كانت في « الإرادة الخيرة »

لو أننا تساءلنا عن اللبدا الأخلاقى الذى يمكن أن نمدّه بمثابة الدعامة الأساسية لكل « أخلاقية » ، فوجدنا « كانت » يقر أن « الإرادة الخيرة » هى — من بين جميع الأشياء التى يمكن تصورهما فى هذا العالم ، أو حتى خارجه — الشيء الوحيد الذى يمكن أن نمدّه خيراً على الإطلاق ، دون أدنى قيد أو شرط <sup>(١)</sup> .

صحيح أننا قد نمدّ مواهب الطيبة كالدكاء وأصالة الحكم وقوة الإرادة والشجاعة وما إلى ذلك ، أو نمدّ الحظ كاللأل والجاء والشرف والسلطة وما إلى ذلك ، بمثابة « خيرات » متمدة ، نرغب فى الحصول عليها ونتمتع بها ؛ ولكن كل هذه اللواهب والنعيم لا يمكن أن تكون بمثابة « خيرات فى ذاتها » : لأنها قد تستخدم لفعل الخير أو لفعل الشر ، فهى جميعاً لا تصبح « خيرة » إلا بالنسبة إلى ذلك « المقصد » الذى نرجوه إرادتنا من وراء استعمالها . ويضرب « كانت » مثلاً لذلك بفضيلة السيطرة على النفس أو رباطة الجأش فيقول إن هذه الفضيلة ليست « خيراً فى ذاتها » : لأنها لو توافرت لدى المجرم لجمعت منه مجرماً خطيراً ولأظهرته فى هيئتنا بصورة المخلوق الكريه الذى نفر من نفسه ونحسو فى الحكم عليه . وأما « الإرادة الخيرة » فهى الشيء الوحيد الذى يمكن أن يمدّ « خيراً فى ذاته » لأنها لا تعتمد « خيريتها » من المقاصد التى تحققها ، أو النتائج التى تعمل من أجلها ، من باطن ذاتها باعتبارها للشرط الضرورى للكفاي لكل « أخلاقية » . وعلى حين أنه إذا انعدمت الإرادة الطيبة من أى عمل خلقى فإنه يصبح عندئذ عديم الصبغة الأخلاقية ، نجد أن « الإرادة الخيرة » — حتى إذا لم تفصح فى تحقيق ما تريد — تغلظ تسطع كجوهرة ثمينة لما قيمتها فى ذاتها . ومعنى هذا أن ما يكون جوهر « الإرادة الخيرة » ليس هو إنتاجها أو نجاحها ، أو سيرة

(1) Kant : « *Fondement de la Métaphysique des Moeurs* . »  
Paris, Hatier, Trad. Franc. par p. Lemaire, pp. 19-20.

بلوغها للغرض المنشود ، وإنما هو « النية » الطيبة التي لا يمد لها أى خير من الخيرات فى هذا العالم . فالإرادة الخيرة لا تستمد « خيريتها » مما تصنعه أو مما تحققه ، بل هى عالية على جميع آثارها ، كما أنها تستمد « خيريتها » من صميم « نيتها » .

والحق أن « النية » هى المنصر الجوهرى فى « الأخلاقية » بأسرها : مادامت الإرادة الطيبة « خيرة » بذاتها ، لا بمواقبها . وإن الإرادة لتظل خيرة حتى ولو مجزئت مادب عن تحقيق مقاصدها ، على شرط أن تكون قد استخدمت — بكل ما فى وسعها من طاقة — شتى الوسائل التى كانت موجودة بين يديها . وهنا يعارض « كانت » المذهب الطبيعى العقل الذى يعتبر الفعل وسيلة لإنتاج السعادة لصاحبه ، وكأن الغايات أو التقاصد هى التى تنهى فتنه من الخارج على الإرادة كل ما لها من قيمة . ولو كانت « السعادة » هى غاية الإنسان ، لكان « العقل » مجرد عقبة فى سبيل تحقيقها : لأن التفرقة والميل القطرية أقدر على تحقيق السعادة من « العقل » . وإذن فالإرادة التى تضع نفسها فى خدمة أمثال هذه الغايات ، لن تكون ذات قيمة مطلقة ، بل ستكون قيمتها نسبية كالوسيلة سواء بسواء . وأما « الإرادة الخيرة » — على العكس من ذلك — فلها « غاية » فى ذاتها ، لا مجرد « غاية » واسطة « يراد من ورائها بلوغ غاية أخرى أعلى منها . وهذا هو معنى قول « كانت » إن الإرادة للخيرة غاية فى ذاتها .

وقد علق أحد فلاسفة الأخلاق المعاصرين على نظرية « كانت » فى « الإرادة الخيرة » فقال إن الفيلسوف الألمانى الكبير قد أراد أن يختص الأخلاق من كل نزعة توحد بين السعادة والخير ، وهذا هو السبب فى أنه قد ذهب إلى ضرورة عدم ربط « الأخلاقية » بنتائج الأفعال . فليس المقصد الحقيقى للعقل — فى رأى « كانت » — أن يوصلنا إلى إرادة خيرة من حيث أفعالنا ، بل « إرادة خيرة فى ذاتها » .

وقد علق أحد فلاسفة الأخلاق المعاصرين على نظرية « كانت » في الإرادة الخيرة فقال إن « كانت » قد أراد أن يخلص الأخلاق من كل نزعة تقليدية توحد بين « العادة » و « الخير » ، وهذا هو السبب في أنه ذهب إلى ضرورة عدم ربط « الأخلاقية » بنتائج الأفعال . فليس المقصد الحقيقي للمقل العمل — في رأى كانت — أن يوصلنا إلى إرادة خيرة من حيث أفعالها ، بل إرادة خيرة في ذاتها . ومعنى هذا أن الإرادة الخيرة ليست بمحمولة لكي تكون نافعة . بل هي محمولة لكي تكون جذيرة بالتقدير . وكل محاولة للربط بين « الضمير » و « الطبيعة » إنما هي خروج على صميم المبدأ الأخلاقي الذي يملو بنا على مستوى الوجود الطبيعي . وهنا تظهر الصبغة المسيحية التي تنسج بها نظرية كانت في الإرادة الخيرة : مادام الممّول في الأخلاق عنده هو الإخلاص ونقاء القلب وطهارة الضمير . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن « أخلاقية » الفعل — عند كانت — لا تقاس إلا بأخلاقية صاحب هذا الفعل <sup>(١)</sup> .

والحق أننا لو نظرنا إلى الأثر المترتب على أي فعل ، لوجدنا أن هذا « الأثر » في ذاته خارج عن دائرة الأخلاق ؛ اللهم إلا إذا جاءت « النية » التي صدر عنها ، فجعلت منه شيئاً أكثر من مجرد « نتيجة » ترتبت على بعض القدمات . ولكن هذا لا يمنعنا من الإشارة إلى الفارق الكبير بين « الأخلاق المسيحية » بصبغتها الماطنية أو الوجدانية و « الأخلاق الكاثنية » بصبغتها العقلية الإرادية خصوصاً وأن كانت قد أراد أن يخلع على « القلب » نفسه صبغة عقلية . وآية ذلك أن الفيلسوف الألماني الكبير حتى حين يفتر وصية المحبة ، فإنه يقرر أنه ليس المقصود بها أن نلقي إخواننا في الإنسانية بضرب من الشفقة أو التعاطف أو بأى ميل حسى آخر ، بل المقصود هو أن نؤدى واجبنا نحوهم ، بحيث نقدم لهم

(١) R. Le Senne : « Traité de Morale Générale » P. U. F. , 1949, p. 239 .

إحساناً عملياً لا مجرد وجدان عاطفي . ولولا هذا لما كان في الإمكان أن يدون « الحب » أمراً أخلاقياً أو وصية أخلاقية ، ما دامت العاطفة لا تؤثر . وبهذا للمعنى يكون قول الوصية « أحبوا أقرباءكم » مساوياً لقولنا : « اعملوا واجيبكم » ، دون أن يكون لذلك أى باعث آخر سوى اعتبار الواجب نفسه <sup>(١)</sup> .

صحيح أننا كثيراً ما نتحدث عن « عواطف » أو « ميول » خافية ، ولكن الأخلاق لا تعنى مطلقاً إشباع هذه العاطفة أو تلك ، أو إرضاء هذا الميل أو ذاك . ولولم يكن الأمر كذلك ، لما كان ثمة « قانون أخلاق » ، ولكن على كل فرد منا أن يعمل وفقاً لوجدانه الخاص . وحتى لو افترضنا أن لدى جميع البشر قدراً مشتركاً من « العاطفة » أو « الوجدان » ، لما كان في وسعنا مع ذلك أن نقيم الإلزام الأخلاقي على مثل هذا « الوجدان » : لأنه لن يكون في وسعنا عندئذ أن نقول إنه « ينبغي » لنا أن نتصرف كما يروق لنا ، بل كل ما سيكون في وسعنا أن نقوله هو أن كذا من الناس يفعل كذا من الأفعال : نظراً لأن في هذا العمل ما يروقه ! والواقع أن الأخلاق لا يمكن أن تقوم على أية دعامة حسية : سواء أكانت هذه الدعامة هي الإحساس أم الوجدان . والسبب في ذلك أن « الوجدان » بطبيعته « ذاتي » ، بدليل أنه ليس في وسع أى فرد أن يدرك وجدان غيره من الأفراد ، في حين أن « الأخلاق » لا بد من أن تكون « موضوعية » ، وبالتالي فإنها لا يمكن أن تقوم على اعتبارات وجدانية أو عملية . ولولم تكن الأخلاق مستقلة تماماً عن كل ميل أو اتجاه وجداني ، لما كان هناك أى اتفاق بين الناس حول مبادئ الأخلاق الأساسية ، وبالتالي لكان سلوك الأفراد وليد ميولهم الذاتية الخاصة ، دون أن يكون ثمة موضع للجديث عن أى قانون أخلاقي .

---

(١) ارجع إلى كتابنا « كانت أو الفلسفة النقدية » ، مكتبة مصر ، ١٩١٣ ، ص ١٨٦ - ١٨٩ .

## معنى « الواجب » وخصائصه عند كانت

رأينا أن الحديث عن « الإدارة الخيرة » قد قادنا بالضرورة إلى الحديث عن فكرة « الواجب » : لأن ما يخلع على « الإرادة الخيرة » صفة « الخير » ليس هو « النتائج الخيرة » التي تترتب عليها ، بل هو « الطابع الإلزامي » الذي يتسم به « فعلها » حين يحمي مطابقاً للقانون الأخلاق . والواقع أننا لو تساءلنا عن الشروط التي ينبغي توافرها في « الإرادة » لكي تكون خيرة أو صالحة ، لوجدنا « كانت » يوجب على تساؤلنا هذا إحالتنا إلى مفهوم آخر استخلصه من تحليله للضمير أو الشعور الخلقى ، ألا وهو مفهوم « الواجب » . ومن هنا فإن « الإرادة الخيرة » في ذاتها هي تلك التي لا يكون لها قانون آخر سوى قانون « الواجب » . وكانت يفرق بين « الواجب » من جهة ، و « التقائية انباشرة » من جهة أخرى ، فيقول إن الإنسان الذي يحافظ على حياته — مثلاً — لا يعمل بمقتضى « الواجب » حينما يكون فعله قد صدر عن « التقائية » وحدها . وأما حينما يحافظ الإنسان على حياته ، حتى حينما يكون في قرارة نفسه قد عاف الحياة ، وسمّ الوجود ، وأصبح يتمنى الموت ، فهناك — وهناك فقط — نكون لمسلكته قيمة أخلاقية . وكذلك لا يكون الفعل قد صدر عن « مبدأ الواجب » حينما يكون مجرد صدى لميل طبيعي دفننا إلى إتيان تصرف مطابق للأخلاق . وآية ذلك أن بعض الأفراد الذين يعملون تحت تأثير نزوع طبيعي نحو التعاطف أو للمشاركة الوجدانية قد يأتون من الأفعال ما لا ينطوى على أية قيمة خلقية ، إذا جاء سلوكهم مقتضياً إلى المبدأ الأخلاقى ( مبدأ الواجب ) الذي لا بد للأفعال من أن تصدر عنه . وقد يكون فعل الإحسان الذي يأتيه إنسان لا يشعر بأى ميل طبيعي نحو محبة البشر أشد اتصافاً بالصيغة الأخلاقية من فعل رجل محب للبشر لا يصد في سلوكه إلا عن مجرد ميل طبيعي .

ويفرق كانت بين « الأخلاقية » Morality و « القانونية » أو الشرعية :

Legality ، فيقول إن « القانونية » تعنى أن يتصرف المرء وفقاً لما يقضى به القانون أو التشريع ؛ ولكن من الممكن أن يحى تصرف الفاعل مطابقتاً للقانون أو التشريع ، دون أن يكون للفاعل نفسه أى فضل خلقى أو أية جدارة خلقية . ويضرب « كانت » مثلاً لذلك بالسرقة : فيقول إن القانون يأمرنا بالحفاظ على ملكية الآخرين ، وما دام المرء لا يسرق أو لا يمتدئ على أملاك الغير ، فهو يعمل وفقاً لما يقضى به القانون . ولكن الذى يمتنع عن السرقة قد يصدر فى امتناعه هذا عن « بواعث » متباينة : كالخوف من العقاب ، أو خشية الله ، أو احترام الرأى العام ، أو الخوف من تأنيب الضمير ، أو التعاطف مع الأشخاص للممتدئ على أملاكهم . . . الخ . وفى كل هذه الحالات لا يمتدئ الامتناع عن السرقة « فضلاً خلقياً » بمعنى الكلمة . وأما ذلك الذى يقول : « إن واجبى يقضى علىَّ بالأسرق ، فإنا إن أسرق احتراماً للواجب وللعقل » ، فهذا وحده هو الذى يمتدئ « فاعلاً أخلاقياً » ، كما أن « القدر » الذى صدر عنه يمتدئ بحق « فاعلاً أخلاقياً » . وأما كل من عدا ، فإياهم لا يصدر عن فى أعالم إلا عن بواعث غير أخلاقية : كالصلعة أو الحساب النفسى أو السعى وراء الأثرة أو الرغبة فى اجتذاب الألف . . . الخ . وتبما ذلك فإن « الجدارة الخلقية » وقف على ذلك الفاعل الأخلاقى الذى يقهر نفسه ، ويظم سلوكه ، لا يقصد الحصول على فائدة أو منفعة ، بل لمجرد احترام القانون الأخلاقى . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إنه لى يصح للمرء « شخصية أخلاقية » فإنه ليس يكفى أن يؤدى واجبه ، بل لا بد أيضاً من أن يكون أدؤه لهذا الواجب وليد احترامه للواجب نفسه ، أخفى لقانون الأخلاق بوصفه قانوناً خلقياً ، كلياً ، أولياً ، ضرورياً .

وجينا يصدر الفعل عن « الواجب » ، فإن قيمته الخلقية لا تتوقف على « النتائج » التى يحققها ، أو « الغايات » التى يسعى نحو الوصول إليها ، وإنما تتوقف هذه « القيمة » على « للبدأ » أو « القاعدة » التى يستوحىها الفاعل



في أدائه لهذا الواجب . ومعنى هذا أن « القيمة الخلقية » لأي فعل من الأفعال  
تسكن أولاً وقبل كل شيء في « مبدأ الإرادة » ، بغض النظر عن « النوايا »  
التي يمكن أن يحققها مثل هذا الفعل . ولهذا يقرر كانت أن صدور الفاعل الأخلاق  
عن الشعور بالتعاطف أو الرحمة أو المحبة لا يجعل للفعل أدنى قيمة خلقية : اللهم  
إلا إذا كان الفاعل على وعي تام بمبدأ الإرادة الذي ينبغي له أن يصدر عنه في فعله .  
وقد سبق لنا أن رأينا أن الحب نفسه — في رأى كانت — لا ينطوي على أية  
قيمة خلقية ، اللهم إلا إذا كان خاضعاً لتوجيه العقل المحض ، بحيث يصدر عن  
احترام للواجب من حيث هو واجب . وفضلاً عن ذلك ، فإن كانت يرى أن  
« الواجب » يتحدد وفقاً للمبدأ الأولى « الصوري » للإرادة ، دون أدنى اعتبار  
للرغبات أو الأهواء أو الليول أو النوايا المادية : نفراً لأن مثل هذه النوايا أو  
الدوافع أو البواعث لن تكون سوى ظواهر تجريبية ناشئة عن القوى الراضية  
في الإنسان . وليس من شك في أن كل ما هو « تجريبي » لا يمكن أن يكون  
« ضرورياً » أو « كلياً » ، بل هو لابد من أن يظل معسوغاً بصيغة « العرضية »  
أو « النسبية » . ولكن الأفعال الخلقية لابد من أن تكون صالحة في كل زمان  
ومكان ، فهي لابد بالضرورة من أن تكون مطابقة لقانون كلي عام يكون هو  
الدعامة المطلقة لكل أخلاق . وحسبنا أن ننظر إلى كل أفعالنا ، لكي نتحقق من  
أن ما نعدّه — من بينها — « أخلاقياً » ، إنما هو ذلك الذي يوصف بأنه  
« معقول » أو « منظم » ، بمعنى أنه مطابق للقاعدة الأخلاقية .<sup>(١)</sup>

والحق أن « الواجب » لا يستند إلى العاطفة أو الوجدان ، كما أنه لا يقوم  
على « التجربة » : خارجية كانت أم باطنية ، بل هو يقوم أولاً وبالذات على  
« احترام القانون » . ولهذا يعرف « كانت » الواجب بقوله : « إنه ضرورة

(١) Cf. Kant : Lectures on Ethics . . Harper, N — Y. , 1930  
Introduction.

أداء الفعل احتراماً للقانون<sup>(١)</sup>. وليس هذا « الاحترام » باعثاً مضاعفاً ، وإنما هو ينشأ فينا تلقائياً بفعل العقل نفسه . وما دام الفعل الصادر عن الواجب لا يقع تحت تأثير أى ميل باطنى ، ولا يصدر عن أى موضوع خارجى ، فلم يبقَ إلا أن نقول إن احترام القانون هو الباعث الأخلاقى الوحيد ، وبالتالي فإن ما يحدد الإرادة ليس هو أى « مضمون » تجربى ، بل هو « الصورة » الخالصة للقانون .

صحيح أن كل ما فى الطبيعة من أشياء إنما يعمل وفقاً لقوانين ، ولكن الموجود الناطق وحده هو الذى يتمتع بتلك القدرة على التصرف وفقاً لتصوره للقوانين ، أعنى بمقتضى بعض المبادئ العقلية . فعلى حين أن سائر الكائنات الأخرى تخضع لقوانين ، نجد أن الإنسان وحده هو الكائن الناطق الذى يتقفل القانون ، ويعمل بمقتضى فهمه لمبادئ العقل . ولا يفرض القانون الأخلاقى نفسه على الإرادة ، كما يؤثر النقل على الأجسام ، بل هو يتخذ طابع « الإلزام » لا « الضبط » ، ويتجلى على شكل « نظام أخلاقى » ، لا « ضرورة طبيعية » . وهذا هو السبب فى أن « الأخلاقية » تقتضى انتصاراً للإرادة على الطبيعة ، أو إلزاماً تمارسه الذات على نفسها ، وتضعية بمظاهر الإشباع الدنى للفرائز ، فى سبيل الخضوع لأوامر العقل لمجرد أنه العقل . وما دامت الصفة الأخلاقية للأفعال إنما تكن فى باطن « النية » ، لا فى مظاهر تصرفاتنا الخارجية ، فإنه لا يمكن أن يكون الفعل « خافياً » أن تتفق نتائجه مع ما يقضى به الواجب ، بل يجب أن يكون صادراً عن تقدير عقلى لبدأ الواجب . وهنا تظهر صرامة الأخلاق الكانطية ، فإن « الواجب » ليدو عند كانت « وكأنما هو موجّه ضد الطبيعة ، فضلاً عن أن الخلقية بأسرها لتبدو وكأنما هى سلب أو إنكار لميلونا الطبيعية . وكانت دعونا إلى التفانى على جميع هذه الموانع ، حتى يكون تمسكنا بالعقل مظهرأ تجاوبنا لرسالتنا الحقيقية ، وبذلك نصل إلى ماهيتنا للمعولة ذاتها . وما يسميه

(١) Kant : « Fondements de la Métaphysique des Moeurs » . p. ١

كانت باسم « المعقولة » ، إنما هو الطابع الأساسى الذى يكون ماهية « الفعل الخلقى » : ونحن حين ننظر إلى تقاضينا ومظاهر ضعفنا — فها يقول كانت — فإنَّ تصوُّرنا للقانون لابد من أن يُشعرنا بضالة شأننا ، ولكننا حينما نتحقق من أن هذا المبدأ الأخلاقى السامى كامنٌ فى أعماق غوصنا ، فإننا لا نلبث أن نشعر بمظلمتنا ورفعة شأننا . وعندئذ ندرك أن الأخلاق تضمننا فى مستوى أعلى بكثير من مستوى الطبيعة ، ونفطن إلى أن الواجب هو الذى يميِّز مملكة الإنسان باعتبارها « مملكة الحرية » عن مملكة الطبيعة بوصفها « مملكة الضرورة » .<sup>(١)</sup>

وأما إذا نظرنا إلى السمات الرئيسية التى ينسبها كانت إلى الواجب ، فإننا سنجد أولا : أن الواجب صورى محض : بمعنى أنه تشريع كلِّ أو قاعدة شاملة لا صلة لها بتغيرات التجربة . ولما كان الواجب هو والعقل الخالص شيئا واحداً ، فإن الواجب لا يقوم على أى اعتبار على أو تجريبى ، بل هو مبدأ صورى خالص . وكانت يحاول أن يبين لنا فى أحد المواضع كيف أن فى استطاعة طفل صغير لما يتجاوز العاشرة من عمره ، حينما يكون يلزاه إشكال أخلاقى ، أن يميِّز الحل الأخلاقى الصحيح لهذا الإشكال ، بحيث يتساقى بنفسه فوق سائر اعتبارات اللذة والمنفعة والصالح الفردية ، لى يطابق سلوكه مع المثل الأعلى للنزاهة الخالصة أو الأمانة المطلقة . وبهذا المعنى يمكن القول بأن قيمة الواجب كامة فى صميم الواجب نفسه ، بغض النظر عن أية منفعة أو فائدة أو كسب مادى . والإنسان هو الكائن الوحيد الذى يعمل الواجب ، عالماً فى الوقت نفسه أن « قيمة الفضيلة إنما تزيد كلما كثرتنا الكثير ، دون أن تعود علينا بأى كسب »<sup>(٢)</sup> .

(١) راجع إلى كتابنا : « كانت أو الفلسفة النقدية » ، مكتبة مصر ، سنة ١٩٦٣

س ١٩٢ — ١٩٣

(2) Kant : « Critique de La Raison Pratique » , trad. franc. par Picavet, Paris, 1906, p. 289

( ١٣ — ظلفة )

ويقسم الواجب ثانياً : بأنه منزه عن كل غرض : بمعنى أنه لا يُطلب من أجل تحقيق المنفعة ، أو بلوغ السعادة ، بل هو يُطلب لذاته . فليست « الأخلاق » هي المذهب الذي يملنا كيف نكون سعداء ، بل هي المذهب الذي يملنا كيف نكون جديرين بالسعادة . ومعنى هذا أن علينا أولاً أن نؤدى واجبنا ، فإذا ما اضطلعنا بأدائه ، كان علينا من بعد أن نبحث فيما إذا كان الفعل الذي حققناه يتضمن أو لا يتضمن الإيمان بإمكانية تحقق الخير الأقصى لذلك الشخص الذي هو جدير به . ولئن يكن الواجب في نظر كانت يفترض الحرية ويكتمل بالسعادة ، إلا أنه لا بد لنا أولاً وقبل كل شيء من إطاعة الواجب بوصفه « واجباً » ليس غير . وأما السمة الثالثة والأخيرة التي يتصف بها الواجب ، فهي أنه قاعدة لا مشروطة للفعل : بمعنى أنه لا سبيل إلى تأسيس الواجب على شيء آخر أو إرجاعه إلى شيء آخر ، مادام « الواجب » هو الدعامة التي يستند إليها كل تقدير على وكل حكم أخلاق . وبعبارة أخرى يقرر كانت أن الواجب قانون سابق a Priori على كل تصور تجريبي ، أو هو على الأصح حكم أولى تأليقي يمثل الواقعة الوحيدة للعقل المثل المحض<sup>(١)</sup> وقصارى القول أن « الواجب » عند كانت يجمع بين « الطابع الأولي » من جهة ، والطابع « الصوري » من جهة أخرى ، وإلا لما كان كلياً ، ضرورياً ، غير مشروط ...

### الأخلاق بين الأوامر الشرطية والأوامر القطعية

يذهب كانت إلى أنه لو كان الإنسان عقلاً محضاً ، لآتجه بطبيعته نحو الخير . ولتتفق التطابق بين عقله وإرادته . ولكن لما كان الوجود البشري مزيجاً من الحسن والعقل ، فإنه يتصور الخير ، ويقدم مع ذلك على ارتكاب الشر . ومعنى هذا أن الإرادة البشرية خاضعة للواقع حسية متنازعة مع العقل للعقل ؛ ولهذا فإنها كثيراً ما تحقق من الأفعال ما يتعارض مع القانون . ومن هنا كانت حاجة الإرادة إلى

« أوامر مُلزِمة » تكررهما على أداء ما اعتبره العقل خيراً . وعلى حين أنه لا حاجة بالإرادة الإلهية ، إلى أمثال هذه « الأوامر » ، ما دامت مثل هذه الإرادة — بحكم تكوينها الذاتي — قادرة على تحديد ذاتها واتخاذ تصميمها ، بمجرد ما تتصور « الخير » ، نجد أن الإرادة البشرية هي في حاجة دائماً إلى أمثال هذه « الأوامر » ، حتى تحقق تصرفاتها وفقاً لما يقضى به القانون الأخلاقي . وما دام « الخير » مختلفاً كل الاختلاف عن « اللأثم » ، فإن طبيعتنا الحسية لا تكفي لإلزام إرادتنا بفعل الخير ومطابقة القانون . وحين يتحدث كانت عن « الأوامر » ، فإنه يعني أن « الأخلاق » تضعنا في مستوى يملو مرتبة « الطبيعة » . وهو يستقى قوانين العقل المملئ باسم « الأوامر » Imperatives لأنه يرى أنها تتعارض مع أهوائنا ، فتخطبنا بلهجة « الأمر » أو « السيد » الذي يُلزمنا باتباع أوامره . ويعرف كانت « الأوامر » فيقول « إنها صيغ تعبر عن علاقة قوانين الإرادة على وجه العموم بالنقص الذاتي المميز لإرادة هذا الموجود الناطق أو ذاك ، كما هو الحال مثلاً بالنسبة إلى الإرادة البشرية . »<sup>(١)</sup>

حقاً إن لدى الإنسان طبيعة تجريبية محض تكشف عنها حياته الحيوانية التي لم يستطع العقل بعد أن ينفذ إليها ، ولكن هذه الطبيعة التجريبية لا تكفي لتحديد إرادتنا عن طريق تصورهما للأثم أو اللأذى أو النافع . وآية ذلك أن « اللذة » أو « المنفعة » لا تتعدد إلا تبعاً للامتنا لمثل كل ذات على حدة ، بحيث إن مبدأ السعادة نفسه لا يمكن أن يرقى بنا إلى مستوى يملو على البول الذاتية . ومهما نحاول أن نجعل من « اللذة » أو « السعادة » قانوناً عملياً كلياً ، فستظل « السعادة » التي ينشدها كل فرد منا حقيقة ذاتية يضع صاحبها في تعارض

---

(1) Kant : Fondements de La Métaphysique des Moeurs . p 38

مع الآخرين . وهذا يظهر الفارق الكبير بين « الخير » و « اللام » : فإن الأول منهما لابد من أن يكون كلياً ، موضوعياً ، ضرورياً ، في حين أن الثاني لا يؤثر على الإرادة إلا من خلال الإحساس ، ومن طريق عمل ذاتية محض ، فهو مشروط بالحساسية الفردية التي يصنع بها هذا الوجود أو ذاك ، دون أن تكون له صفة المبدأ العقل الذي يصدق بالنسبة إلى الجميع . وهكذا تقف الإرادة البشرية موقفاً وسطاً بين « الطبيعة الحيوانية » التي تخضع لواقع حسية صرف ، وبين « الإرادة الإلهية » التي تمثل « تلقائية عليا » هي « القداسة » بعينها<sup>(١)</sup>.

ويفرق كانت بين نوعين من الأوامر : أوامر شرطية مقيدة ، وأوامر قطعية مطلقة . وهو يقرر أن النوع الأول من الأوامر يخضع للقاعدة الثالثة بأن « من أراد الثابتة فقد أراد الوسائل أيضاً » . ومعنى هذا أن الأوامر الشرطية تلزمنا باتباع الوسائل اللازمة لبلوغ النيات المنشودة : كأن أقول لك مثلاً ، « إذا أردت أن تحيا سعيداً ، فكن صالحاً » ، أو « إذا أردت أن تكسب ثقة الناس ، فقل الصدق دائماً » . وأما النوع الثاني من الأوامر فهو غير مقيد بشرط ، لأن ما يلزمنا به أمر ضروري في ذاته ، بصرف النظر عن نتائجه أو غاياته ، كأن أقول لك مثلاً « كن خيراً » أو « قل الصدق دائماً » . وهنا لا يكون فعل الخير أو قول الصدق وسيلة للحصول على أمر ما كأننا ما كان ، بل يكون مجرد تصرف نزيه نلتزم فيه بأصول الخير ، أو نحترم فيه مبادئ الحق : لأننا هنا بإزاء قانون أخلاق عام لا يُطاع لما يترتب عليه من منافع ، بل لأنه هو القانون . ويفسر لنا كانت — في موضع آخر — مثلاً للأمر الأخلاق فيقول إن القاعدة الأخلاقية التي تأمرنا باحترام العهد أو الوفاء بالوعد ليست مجرد « أمر شرطي » يقول لنا : « إذا كان ما يفيدك أن تحترم العهد أو أن تنق بالوعد ، إذن فاحترمه أو أوف به » ، بل هي « أمر قطعي » يقول لك : « لا تخن العهد » ، أي ما كانت

(1) R. Le Senne : "Traité de Morale Générale," 3e éd., p. 242.

الظروف ، وهما تتكن الأسباب . ومعنى هذا أن من خصائص الأمر الأخلاق أنه أمر مطلق غير مشروط : فليست هنا غاية تحدده ، وليس ثمة شرط يحكمه ، بل هو ينبع من الإرادة الحرة ، دون أن يدخل في اعتباره النظر إلى النتائج أو الغايات . وتنبأ بذلك فإن « الفعل الحر » دائماً على « خيرية باطنة » بنقض النظر عن هدفه أو غايته . وحين يقول كانت إن « الخيرية الأخلاقية » تخلع على الإنسان « جدارة خلقية » مباشرة ، فإنه يعنى بذلك أن قيمة السلوك الخلقى « باطنة » فيه . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول : إن الرجل الذى يحافظ على عهده أو ينفى بوعده هو إنسان أخلاقى يستمتع بقيمة باطنية مباشرة ، ألا وهى قيمة الإرادة الحرة ، بنقض النظر عن النية أو الهدف الذى يعمل فى سبيله . ومثل هذه « القيمة الذاتية » *Intrinsic Value* لا يمكن أن تنبع عن أية « خيرية برهانية » أو « عملية »<sup>(١)</sup> .

ويعود كانت إلى المقارنة بين هذين النوعين من الأوامر فيقول إن الأوامر الشرطية للقيدة هى مجرد أحكام تحليلية تقتضيها دواعى المهارة ، أو الحكمة ، أو السعادة ، وتنطوى فيها فكرة « النية » الرادة على فكرة « الوسيلة » التى لا بد لها من استخدامها ، فى حين أن الأوامر القطعية المطلقة هى أحكام تأليفية أولية تربط الإرادة بالواجب ، فى استقلال تام عن أى مفهوم تجريئى . وحينما نقول عن الأوامر القطعية المطلقة إنها تلزمنا إلزاماً ، دون أدنى قيد أو شرط ، فنحن نعنى بذلك أنها ليست مقيدة بشروط تجريبية ، أو ظروف خارجية . بل هى « كلية » شاملة تعبر عن عمومية القانون الأخلاقى . ولعل هذا ما عناه كانت نفسه حين قال فى إحدى محاضراته الأخلاقية : « إن الفعل الذى يقسم بالخيرية الخلقية فعل نقي خالص ، وكأنما هو قد هبط من السماء ذاتها »<sup>(٢)</sup> ومن هنا فإن الفارق بين « الأمر الشرطى » و « الأمر المطلق » أن الفعل

(1) Kant : " Lectures on Ethics " , in " Approaches to Ethics " ,  
Mc Graw - Hill, N.-Y. , 1962, pp. 248 - 249

(2) Ibid :

في الأول منها لا يكون خيراً إلا باعتباره وسيلة للحصول على شيء ما ، في حين أن الفضل في الثاني منها مُتصورٌ باعتباره « خيراً في ذاته » .

ولسنا نريد أن نتوقف عند تقسيم كانت للأنواع الأول من الأوامر إلى « قواعد مهارة » و « نصح فطنة » ، وإنما حَسَبْنَا أن نقول إن كل الأوامر الشرطية للقيّدة ، سواء أكان الترض منها تحقيق مقصد معين ، أم بلوغ السعادة بصفة عامة ، إنما هي نصحٌ عملية تفصل بين الحياة أو فن السعادة ، دون أن تكون لها صفة الإلزام المطلق أو صفة الضرورة العامة . وأما الأوامر القطعية المطلقة فهي مبادئ أخلاقية تحمل فكرة « القانون » وتشتمل في صميمها على مفهوم الضرورة الموضوعية للامشروطة ، وبالتالي فإنها أوامر كلية شاملة لا تنطوي على أي اعتبار لفكرة الفذائيات أو الدواعي المستمدة من التجربة . وعلى حين أن الأوامر الشرطية المتعلقة بالسعادة لا تسكاد تخرج عن كونها نصحٌ تجريبية فاصرة بطبيعتها من أن تصور لنا بعض الأفعال بصورة « الأفعال الموضوعية الضرورية » التي لا غنى عنها للوصول إلى السعادة ، نجد أن الأوامر القطعية المطلقة المتعلقة بالأخلاق هي في صميمها أوامر ضرورية كلية أولية سابقة على كل تجربة . ولهذا يقرر كانت أن الأمر المطلق وحده هو الذي يتمتع بصفة « القانون العملي » ، في حين أن سائر الأوامر الأخرى ليست سوى مجرد « مبادئ » لا قوانين للإرادة . وما دامت الضرورة التي ينطوي عليها الأمر المقيّد المشروط متوقفة على رغبتي في الحصول على النتيجة التي أريدها ، فإن موضوع الأمر الشرطي متوقف على مدى تمسكي بالنهاية أو تنازلي عنها ، في حين أن الطابع للامشروط الذي يتميز به الأمر المطلق لا يدع لإرادتي أي مجال لاختيار عكس ما يقضى به . وأنا حين أنصور أمراً شرطياً — بصفة عامة — فإنني لا أستطيع أن أعرف سلفاً ما سوف ينطوي عليه ، وإنما أعرفه فقط حينما أكون قد عرفت الشرط المتوقف عليه . وأما بالنسبة إلى الأمر المطلق ، فإنني أعرف سلفاً ما يتضمنه ، لأن هذا الأمر



لا يحمل أى شرط يحدده ، بل كل ما يحمله هو « كلية القانون » بصفة عامة ،  
و « ضرورة مطابقة الفعل لقاعدة الأخلاقية . »<sup>(١)</sup>

### الأوامر المطلقة : أو قواعد الفعل الثلاث

رأينا أن الواجب هو الفعل الذى نحققه احتراماً لقانون ، وقلنا إن الخاصية  
الرئيسية التى تميز القانون هى « السكينة » ثم خلصنا إلى أن القانون الأخلاقى  
لا يمكن أن يحدد إلا بما له من « صورة » . وسنحاول الآن أن نتعرف على  
الصيغ الرئيسية للواجب ، حتى نقف على الأوامر المطلقة التى لا بد لإرادتنا  
من مراعاتها فى كل أفعالنا . وهنا نجد كانت يحصر هذه الصيغ فى قواعد  
أصابعه ثلاث :

أولاً : « اعمل دائماً بحيث يكون فى استطاعتك أن تجعل من قاعدة فعلك  
قانوناً كلياً عاماً للطبيعة . » . وهذه القاعدة الأساسية التى اعتبرها كانت مبدأ  
لأسس القواعد الأخرى بمعنى أن الحكم الأوحد للسلوك الخلقى هو إمكان تسميته  
من غير تناقض . فإذا كان فى وسع أن أجعل من القاعدة التى استندت إليها  
فى فعلى قانوناً عاماً لا يتعارض مع الواقع الخارجى ( أو مع الطبيعة ) ، كان فعلى  
مطابقاً للواجب . وأما إذا أذى تسميته لقاعدة هذا الفعل إلى ضرب من التناقض ،  
كان الفعل نفسه متعارضاً مع القانون الأخلاقى . وكانت يضرب لنا أمثلة عديدة لبيان  
صحته هذه القاعدة ، فيشير إلى فعل الانتحار ، وفعل خيانة العهد ، وفعل الانصراف إلى  
حياة اللذة ، وفعل الامتناع عن مساعدة الغير ، لى يبين لنا من كل هذا الأمثلة ليس أنه  
فى الإمكان تعميم المبادئ التى تستند إليها أمثال هذه الأقوال دون الوقوع فى تناقض<sup>(٢)</sup>.

(1) Cf. Sir David Ross : « Kant's Ethical Theory » . Oxford  
Clarendon Press, 1954, Second Section, pp. 40 — 42.

(٢) يجد القارئ عرضاً مسهباً لهذه الأمثلة فى كتابنا : « كانت أو الفلسفة القديمة » .

ولسكننا لو نظرنا إلى التالين الأولين اللذين ساقهما كانت ، لوجدنا أن الحكم الأخلاقى فيها متناقض مع نفسه ، ومن ثم فإن من الحال تصوّره قانوناً كلياً يقدّق على الطبيعة بأسرها ، فى حين أن للملاحظ فى التالين الثالث والرابع أن الإرادة ( لا الطبيعة ) هى التى تتناقض مع نفسها ، لوجلت من سلوكها مبدأ عاماً أو قانوناً كلياً ، وبالتالى فإن من الحال تميم المبدأ الذى استندت إليه فى تصرفها . وكانت يذكّرنا بأننا حينما نخالف واجباً من الواجبات ، فإننا كثيراً ما نرفض فى قرارة نفوسنا فكرة اعتبار مبدأ سلوكنا قاعدة أخلاقية عامة : لأننا نشعر بأننا هنا نلّزاء حالة خاصة تجعل من سلوكنا مجرد استثناء للقانون الأخلاقى العام. وآية ذلك أن اللص الذى يقترب جرعة السرقة بدافع من النوايا أو الإغراء ، قد لا يريد لنفوسه من الناس أن ينجوا نهجه فيصبحوا لصوصاً مثله ! ومعنى هذا أننا نعرف بقيمة الأمر الأخلاقى المطلق ، حتى حين نصل إلى مخالفته تحت تأثير بعض الميول أو الأهواء ، وكأننا نسلّم ضمناً بأن للواجب قيمة كلية مطلقة ، أو كأننا نؤمن فى قرارة نفوسنا بأن الاستثناء نفسه يؤيد القاعدة !

ثانياً : « اعمل دائماً بحيث تعامل الإنسانية فى شخصك وفى أشخاص الآخرين كغاية ، لا كجهد واسطة » وهذه القاعدة الثانية تدلّنا على أن الأخلاق الكاتنية ليست مجرد أخلاق صورية بحته لا تنطوى على أى مضمون ، ولا تشتمل على أية مادة ، بل هى قد أرادت أن تجعل للواجب مضموناً أو مادة ، فجعلت من « الشخص الإنسانى » غاية فى ذاته ، وذهبت إلى أنه الموضوع الأواحد للواجب . ولكن ، لما كان من السهل فى نظر كانت أن تكون للواجب مادة تجريبية أو مضمون تجريبى ، فقد حصّر فيلسوفنا موضوع الواجب فى الجانب العقلى ( لا التجريبى ) من الشخص الإنسانى ، وذهب إلى أن الطبيعة المائلة وحدها

(1) Cf. Kant : • *Fondements de La Métaphysique des Moeurs.* •

هي التي تُدعى « غاية في ذاتها ». إذا كان في استطاعتنا أن نتخذ من الأشياء « وسائل » نستخدمها لتحقيق أغراضنا ، فإننا نؤمن بأن ننظر إلى الكائنات العاقلة على أنها « غايات » ، ووضعية ؛ وبالتالي فإنه ليس من حقنا أن نعامل « الأشخاص » باعتبارهم مجرد « وسائل » لتحقيق أغراضنا . ويعود كانت إلى أمثله السابقة ، لكي يبين لنا أن الشخص الذي يقدم على الانتحار ، أو الذي يسعى الآخرون وعوداً كاذبة ، أو الذي يتهاون في تنمية شخصيته ، أو الذي يحجم من معونة الآخرين ، لا يعامل الإنسانية — سواء أكان ذلك في شخصه أم في أشخاص الآخرين — باعتبارها « غاية في ذاتها » . ولكن لما كانت كل ذات بشرية هي في الحقيقة « غاية في ذاتها » فإنه لا بد من أن تكون غايتها — على قدر الإمكان — غايتها لي أنا أيضاً ، إذا كنتُ حريصاً على أن تحقق هذه « الغائية » في ذاتي كل ما لها من فاعلية . ولا شك أن حديث كانت هنا عن « مملكة القناعات » قد يوحى — على الأقل في ظاهر الأمر — بأنه لم يلزم منه بالبقاء في حدود « أخلاق الواجب » أو « الأخلاق الإترابية » ، بل هو قد أدخل في اعتباره أيضاً بعض مبادئ « أخلاق القناية » أو « الأخلاق الفترسية » .

ثالثاً : « اعمل بحيث تكون إرادتك — باعتبارك كائناً ناطقاً — هي الإرادة المشرعة الكلية . . » وهذه القاعدة هي بمثابة « وئف (أو مركب) يجمع بين القاعدتين السابقتين ، لأنها تنص على ضرورة خضوع الإنسان لقانون ، باعتباره هو المشرع الوحيد له . وما دامت إرادة الكائن الناطق هي طبيعتها الخاصة لقانون ، فإنه لا بد لهذه الإرادة — من حيث هي غاية في ذاتها ، لا مجرد وسيلة أو أداة — أن تكون هي مصدر هذا القانون ، بحيث يكون خضوعها بمثابة خضوع لنفسها . وحينما يقول كانت إن الإرادة هي للشرعة العامة لقانون ، فهو يعني بذلك أن لديها من « الاستقلال الذاتي » Autonomy ما يجعل منها إرادة حرة لا تصدر في كل أفعالها إلا من طبيعتها العاقلة . وعلى حين أن كثيراً من فلاسفة

الأخلاق السابقين كانوا يستمدون مصدر الإلزام الخلقى من مصلحتهم الشخصية . جهد كانت يقرر أن مصدر الإلزام الخلقى هو سلطة باطنية تجمل من « الإرادة » مصدر التشريع الخلقى كله : Self-legislation . وليس فى وسع الإرادة أن تتكون مصدرًا للإلزام ، اللهم إلا إذا كان فى مقدورها أن تتحرر من القانون الطبيعى الذى يفترض أن لكل ظاهرة علة خارجة عنها . فلا بد إذن من أن ننسب إلى الإرادة ضربًا من الحرية أو الاستقلال الذاتى ، حتى تكون هى التشريع الوحيد لأفعالها ، وهى المسئولة الوحيدة عن كل تصرفاتها . وكانت يرى أن « استقلال الإرادة » هو مبدأ كرامة الطبيعة البشرية وكل طبيعة عاقلة ، لأنه لولا هذا المبدأ لما كانت الإرادة هى مصدر التشريع الخلقى . وحيث إن القانون الأخلاقى الصادر عن العقل واحد لدى جميع الكائنات العاقلة ، فإن كانت يرى أن نعمة « مملكة غايات » تتألف من اجتماع سائر الموجودات العاقلة التى تجمع بينها تلك القوانين المشتركة . وليس فى هذه للملكة رئيس ومرءوس ، بل كل أفرادها أعضاء فى ذلك « العالم المقول » الذى يسوده تشريع عقل واحد ، وتسود العلاقات بين أفراد مبادئ الواجب الضرورية الكلية . وما دامت ماهية التشريع الخلقى هى « الكلية » أو « العمومية » ، فإن المجتمع البشرى لن يكون سوى جمهورية معقولة تتألف من أناس أحرار ، يضع كل منهم لنفسه ( وللآخرين ) قواعد صادقة كلية ، بحيث لو وجد أى شخص آخر مكانه ، لتصرف مثله تمامًا ، دون أى اعتبار للتفضيل الشخصى أو للميل الذاتية . . . إلخ .

وهكذا نرى أن القاعدة الثالثة من قواعد الفعل تتطلب من كل فرد منا أن يعمل بحيث تكون القاعدة التى يصدر عنها فى سلوكه معبرة عن استقلال إرادته . وقد أخذ كانت عن روسو فكرة « الإرادة العامة » بوصفها للفعل الأسمى لشقى الإرادات الفردية ، فذهب إلى أن القانون العلى « الكلى » باطن فىنا ، وإن كان فى الوقت نفسه عاليًا علينا : بمعنى أن هناك إلى جانب « اللذات الظاهرية » التى

منحصر للنظام التجريبي ذاتاً أخرى خالصة تتمتع بضرب من الاستقلال الذاتي ،  
 الأولى « الذات الباطنية » أو « الذات المطلقة » وهذه الذات المطلقة هي التي  
 تشكل « أخلاقية » الأفعال المحققة بوازع من احترام الواجب ، وهي التي تسمو  
 بنا في الوقت نفسه فوق مستوى العالم التجريبي ، ولذا كان العقل — في رأي  
 كانت — يمثل الماهية الباطنية الخالصة للوجود البشري ، فليس بذاتاً أن نراه  
 يقيم الأخلاق على قوانين الطبيعة المادية ، مستبعداً من حسابه كل اعتبار للخيالات  
 الوضعية ، والذوايق الخارجية ، والتلقائية للباشرة ، وللبول الوجدانية . . . إلخ .  
 ونظراً لأن كانت قد أرادت أن يوصل إلى « المنصر الخالص » أو « الحقيقة الخصة »  
 في مضار الأخلاق ، فقد وجد نفسه مضطراً إلى الصعود نحو « للبدأ الكلي  
 للامشروط » الذي هو المصدر الأصلي للعالم لكل « أخلاقية » .

ويتم كانت حديثه عن « الأوامر المطلقة » بالرجوع إلى فكرة « الإرادة  
 الخيرة » التي اتخذ منها نقطة انطلاقه ، فيقول إن الإرادة تكون خيرة خيراً  
 مطلقاً ، حينما يكون في الإمكان تحويل قاعدة سلوكها إلى قانون عام ، دون أن  
 يكون في ذلك أي تناقض ذاتي . ومعنى هذا أن الخيرية الأخلاقية تنحصر  
 في إخضاع إرادتنا للقواعد ، بحيث يصعق ضرب من الانسجام بين شق أفعالنا  
 الإرادية . وتباً لذلك فإن الإرادة الخيرة لا يمكن أن تعارض مع نفسها ، فضلاً  
 عن أنها لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تكون سيئة . وعلى حين أن الحقيقة  
 لا تعارض مع نفسها ، نجد أن الأكاذيب يتناقض بعضها البعض ، فضلاً عن أنها  
 لا يمكن أن تتفق مع غايات الفرد وغايات الآخرين . ولهذا فإن شأن القاعدة  
 الأخلاقية أن تضمن تحقيق ضرب من الانسجام بين سائر الإرادات الحرة .  
 وإلى جانب هذا وذلك ، فإن الإرادة الخيرة لا بد من أن تكون مبدأاً لتشريعها ،  
 وغاية لأفعالها ، بحيث أن « استقلال الإرادة » ليمد في خاتمة اللطف بمثابة للبدأ  
 الأمسي لكل « أخلاقية » . ولهذا نرى كانت يرد الجانب الأكبر من الأخطاء

التي وقع فيها أصحاب المدارس الأخلاقية المختلفة — من طليعية ، ووجدانية ،  
وسيكولوجية ، ولاهوتية وغير ذلك — إلى قولهم بوجود « سلطة خارجية »  
Heteronomy هي مصدر الإلزام الخلقى <sup>(١)</sup> .

### نقد نظرية الواجب عند كانت

إذا كان من بعض أفضال النظرية الكاتلية في الواجب على الفلسفة الخلقية  
أنها أبرزت — لأول مرة في تاريخ المذاهب الأخلاقية — أهمية « الإرادة  
الخيرة » ، و « القانون الأخلاق » ، وكشفت عن الطابع الحقيقي للإلزام الخلقى  
والعقل المعلى ، فإن هذه النظرية — في الوقت نفسه — قد استهدفت للكثير من  
الحملات في أيام كانت نفسه وحق أيامنا هذه . وقد أخذ معظم فلاسفة الأخلاق  
على النظرية الكاتلية في الواجب نزعتها الصورية المتطرفة ، وإغراقها في التزمت  
أو التشدد ، وإزدهامها للحساسية والوجدان ، وعدم اعتمادها على التجربة . . . الخ .  
ونحن نعرف كيف أراد كانت أن يخلص على الأخلاق صبغة أمرية مطلقة ،  
وكيف اتقاده نزعه الصورية للمتطرفة إلى القول بأن « اللهم في أية فلسفة عملية ،  
ليس هو أن نشرح أسباب ما يحدث بالفعل ، بل أن نيسط القوانين التي تحدّد  
ما ينبغي أن يحدث ، حتى ولو لم يحدث هذه التي تحدّد يوماً ما على الإطلاق <sup>(٢)</sup> »  
وشوبنهاور يمتنع على هذه الصبغة الأخيرة فيقول إنه من يدري أن هناك بالفعل  
« قوانين » لا بد لنا من أن نخضع لها كل أفعالنا ؟ بل من يدري أن ما لم يحدث  
في يوم ما من الأيام لا بد من أن يحدث ، أو هو بالضرورة مما ينبغي حتماً أن  
يكون ؟ ليس من واجب عالم الأخلاق أن يفسّر معطيات التجربة ، بحيث يتناول  
ما هو كائن أو ما قد كان ، محاولاً الفصل على فهمه حتى الفهم ، بدلاً من الاتصاف

(١) انظر إلى كتابنا « كانت أو الفلسفة العملية » ، ١٩٦٣ ، ص ٢٠٦ — ٢٠٧ .

(2) Kant : « Fondements de la Métaphysique des Moeurs . . . »

Trad. franç., Préface .

على التشريع ووضع الأوامر وصياغة القواعد؟ بل إن « كانت » ليفترض منذ البداية أن هناك « قوانين أخلاقية خالصة » ، دون أن يضطلع بأى بحث تمهيدى يبرر لنا فيه هذه القضية التى تحتل المناقشة . ولكن ، أليس من حقنا أن نفحص مفهوم « القانون » نفسه ؟ فهل نقول بأن لهذا المفهوم طابعاً مدنياً صرفاً ، على أساس أن القانون هو مجرد تنظيم بشرى يقوم على تراضى الشعب ؟ أم هل نرجع إلى الدراة قليلاً ، لكى نبحث فى أصول كلمات « القانون » و « الواجب » و « الإلزام » ، بغية الوصول إلى معرفة للمصادر الدينية التى انحدرت إلينا منها ؟ الواقع أننا لو عدنا إلى أصول هذه الألفاظ — فيما يقول شوبنهاور — لوجدنا أنها قد انحدرت إلينا من تشريع موسى الوارد فى سفر « التثنية » . ومعنى هذا أنه ليس هناك « واجب » بالمعنى الفلسفى أو الأخلاقى ، بل هناك « وصايا » نزلت لأول مرة فى تاريخ المهد القديم على موسى . وتبعاً لذلك فإن مفهوم « الواجب » يرتد فى خاتمة المطاف إلى الأخلاق اللاهوتية ، مما يدل على أنه مفهوم غريب على الأخلاق الفلسفية . وحتى لو سلمنا مع كانت بأن « الواجب » مفهوم أخلاقى صرف ، فإن قول كانت بوجود الخضوع للقانون « احتراماً للقانون » هو قول غير معقول : لأن العقل يلزمنا دائماً بالبحث عن « الحقيثيات » التى تسوغ القانون أن يأمرنا .

ثم ينتقل شوبنهاور إلى « المبدأ الأول » *priori* الذى أراد كانت أن يطبقه على « الأخلاق » ، كما طبقه على « المعرفة » ، فيقول إن الخطأ الأصلى الذى وقع فيه كانت هو أنه ظن أن فى وسعه تأسيس الأخلاق كلها على أسس صورية أولية سابقة على التجربة . وهذا ما جعله يؤكد أن « القانون الأخلاقى » لا ينبصُّ على « مادة » الأفعال ، بل على « صورتها » فقط . ولكننا لسنا ندرى ( فيما يقول شوبنهاور ) كيف وقع فى ظن كانت أن يكون فى وسع الفيلسوف الأخلاقى أن يضرب صفحاً عن شتى خيرات الناس — داخلية كانت أم خارجية — وأن

يتجاهل شتى وقائع العالم الخارجى ، لكن يقيم « الأخلاق » كلها على بعض المعانى المجردة التى لا تناسق فيها ، أو على بعض المفاهيم الخالصة التى ليس لها أدنى قطعة ارتكاز . فضلاً عن ذلك ، فإن شوبنهاور يأخذ على « كانت » أنه اعتبر « العقل » بمثابة الماهية الجوهرية الباطنية للإنسان ، فى حين أن الطبيعة العاقلة للإنسان — من حيث هى ملكة المعرفة — لا تخرج عن كونها مجرد شئ ثانوى يرتبط بالظواهر ، ولا يستطيع أن يرقى إلى إدراك الأشياء فى ذاتها . ولو أمعن « كانت » النظر إلى باطن الوجود الإنسانى ، لاستطاع أن يدرك أن « الإرادة » — لا « العقل » — هى نواة الوجود البشرى الحقيقية ، أو هى جوهره الميتافيزيقى الصحيح . ولكن شوبنهاور — فى رأينا — قد نسى أن ما سماه هو باسم « الإرادة » لم يكن فى نظر كانت سوى « العقل العملى » نفسه . وليس « العقل العملى » عنده سوى ملكة إدراك الحقيقة فيما يتعلق بما ينبئى أداؤه ، أو بما لا يبد من عمله .

ولابد لنا فى هذا الصدد من أن نشير إلى نقد آخر تعرضت له فلسفة كانت الصورية فى الأخلاق من جانب أحد كبار الفلاسفة المعاصرين ألا وهو نيقولاى هارتمان . فهذا المفكر الألماني الكبير يأخذ على كانت أنه قد نسب إلى القانون الأخلاقى مصدراً ذاتياً صرفاً ، بحجة أنه لا مفر لنا من الاختيار بين أمرين : فإما القول بأن المبدأ الأخلاقى صادر عن « الطبيعة » أو « الأشياء » أو « العالم الخارجى » ، وإما القول بأن مصدره هو « العقل » أو « الذات » أو « العالم الباطنى » . وقد وجد كانت أننا لو قلنا بالاحتمال الأول ، لجعلنا المبدأ الأخلاقى « تجريبياً » محضاً ، وبالتالي لأحلتنا إلى مبدأ نسبى مُقتصر إلى « المومنونة » و « السكينة » و « الضرورة » ، وعندئذ لن تكون الأوامر الأخلاقية سوى مجرد « أوامر مقيدة مشروطة » . وأما إذا قلنا بالاحتمال الثانى ، أعنى لو أرجعنا المبدأ الأخلاقى إلى « العقل » ، فإننا عندئذ سنجد أنفسنا يلزأ بمبدأ كلى ، عام ،



أولى، ضرورى، وبالتالي فإن الأوامر الأخلاقية ستصبح « أوامر مطلقة غير مشروطة »، أعنى قواعد مستقلة، عالية على التجربة، غير متوقفة على الطبيعة. والسؤال الذى يشير هارتمان هنا هو هذا: « هل يكون القياس الشرطى المنفصل الذى وضعه كانت قياساً صحيحاً؟ » أو بعبارة أخرى: « ألا يمكن أن يكون للقانون الأخلاق مصدر آخر غير « الطبيعة » أو « العقل »؟ ».

الواقع أن كانت قد توهم أنه إذا أريد للقانون الأخلاقى أن يكون « أولياً » *a priori*، فلا بد من أن يكون مصدره « العقل » أو « الذات »، فى حين أنه ليس هناك ما يلزمنا بأن نسلّم مع كانت بأن « الأولى » هو بالضرورة « ما يصدر عن العقل وحده ». وحينما وُحِّدَ كانت بين ما هو « أولى » من جهة، وما هو « عقلى » من جهة أخرى، وبين ما هو « لحقى » أو « بعدى » *a posteriori* من جهة، وما هو « تجريبى » أو « مادى » من جهة أخرى، فإنه قد ارتسب خطأ منطقي كبيراً، لأنه قد أقام « تطابقاً » بين مادتين مختلفتين كل الاختلاف. وحجة هارتمان — فى هذا الصدد — هى أنه ليس من الضرورى أن يكون كل ما هو « أولى » أو « سبقى » صورياً، كما أنه ليس من الضرورى أن يكون كل ما هو « بَعدى » أو « لحقى » مادياً. ومعنى هذا أنه ليس ما يمنع من أن يكون المبدأ الأخلاقى فى آن واحد مبدأ أولياً أو سبقياً، مع كونه مبدأ « مادياً » أو مبدأ ذا مضمون. وبعبارة أخرى يقرر هارتمان أن المبدأ الأخلاقى يملك « مادة » أو « مضموناً » دون أن يكون فى ذلك ما يعطى فى طابعه « الأولى » أو « السبقى ». وليس من الضرورى لكل تحديد مادى (أو مضمونى) للإرادة أن يكون تحديداً طبيعياً أو تجريبياً صرفاً. وحينما وُحِّدَ كانت بين « ما هو أولى » من جهة، وما هو « سورى » من جهة أخرى، فإنه لم يكن يتصور إمكان قيام « مادة » أو « مضمون » يصحّ فى الوقت نفسه اعتباره « أولياً » أو « سابقاً على التجربة »، فى حين أن هارتمان يرى فى « القيم الأخلاقية » — سواء أكانت

مادية أم صورية — مبادئ أولية ، كلية ، عامة ، سابقة على التجربة<sup>(١)</sup> .

ثم يستطرد هارتمان فيعرض لدراسة « النزعة العقلية » التي غلبت على كل فلسفة كانت الأخلاقية ، ويقول إن صاحب « نقد العقل الصلي » قد أراد للأمر الأخلاق أن يكون قطعياً مطلقاً ، فلم يجد بُدّاً من أن يضعه في مقابل القانون الطبيعي الذي تتركز عليه النزعة ، والرغبات ، واليول ، بوصفه « قانون عقل » *A law of Reason* . وليس من شك في أن كانت الذي جبل من « الأولى » النظرية صورة من صور « الحكم » ، لم يستطع أن يحمل من « الأولى » الصلي أيضاً سوى صورة أخرى من صور « الحكم » ، وهكذا توهم كانت أن حياتنا الخلقية شبيهة منذ البداية بطابع « العقل الصلي » الذي لا يكف من « التفكير » و « الحكم » ، وكأن كل ما تقوم به من اختيار ، وتصميم ، واستحسان ، واستحسان ، وغير ذلك من مظاهر التفضيل أو التقييم ، ليس إلا مجرد عملية منطقية تُدرج فيها بعض الحالات الفردية تحت القانون الأخلاق العام الذي نذكره منذ البداية إدراكاً « أولياً » . وكانت هنا يسلم ضمناً بوجود « وظيفة عقلية » ذات طابع عملي تهيم على الحياة الخلقية بأشهرها ، وكأنّ ثمة « ملكة منطقية » تنظم الكثرة الهائلة لمواقف الحياة المتنوعة ، وشق مظاهر الصراع قد تنشعب في أحوالها . وعلى الرغم من أن كانت قد اعترف بقيمة بعض المواقف الخلقية ، بدليل أنه قد أبرز أهمية عاطفة « احترام القانون الأخلاق » ، إلا أن كل نظريته الأخلاقية في الواجب قد بقيت مصبوعة بصبغة عقلية منطقية ، وكأن الإحساس بالواجب هو مجرد « إدراك عقلي » !

والحق أننا لو عدنا إلى حياتنا الخلقية الثنائية — فيا يقول هارتمان — لمعتقنا من أنها لا تتركز على المعرفة ، والتفكير ، والحكم ، بقدر ما تتركز على

(1) N. Hartmann : "Ethics", vol. I, Moral Phenomena, Ch. XII, Critique of Formalism, pp. 168—170.

الوجدان، والعيان، والحس، وآية ذلك أننا لا نترك « الحقيقة الأخلاقية » دون أن نقوم في الوقت نفسه بعملية « تقييم » أو « تفصيل » وفقاً لما لدينا من مشاعر أو عواطف أو أحاسيس وجدانية. وما دامت أفعالنا الخلقية خبرات حياة مشحونة ببطانة وجدانية، فلا يمكن أن يتحقق سلوكنا الخلقى إلا بمقتضى عيان حدسى بالقيم. ومعنى هذا أن أفعالنا الخلقية ليست « أفعالاً عرفانية » : Cognitive acts، بل هي « أفعال وجدانية » Acts of feeling. وعلى حين أن كانت كان يرى أن « المنصر الأولى » في مضمار الأخلاق لابد من أن يكون « عقلياً » — لأنه لم يكن يستطيع أن يتصوره على نحو آخر — نجد أن هارتمان يقرر أنه ليس ما يمنعنا من تصور « أولية وجدانية » ( أو انفعالية ) : Emotional Apriorism : ألا وهي « أولية الإحساس بالقيم ». وقد سبق لنا أن تحدثنا عن دور هذا « الجانب الأول الانفعالي » في عملية إدراكنا للقيم، فقلنا بأن ثمة « وعياً أولياً » بالقيم هو دعامة الحياة الأخلاقية بأسرها. ويمكننا الآن أن نضيف إلى ما سبق لنا قوله أنه ليس من الضروري لهذه « الأولوية الانفعالية » أن تكون تجريبية أو طبيعية لأن : « الوجدان » الذي تصدر عنه تقييماتنا الأخلاقية يمثل « سلطة » خالصة، أصلية، أولية، مستقلة. وهارتمان يعارض هنا كانت فيقول إن الأخلاق لا تقوم أولاً بالذات على أى قانون عقلى خالص، بل هي تقوم في الحل الأول على « الوجدان الأول بالقيم ». وليس من المسير على الباحث الفلسفى أن يستخلص « معرفة أخلاقية » من مثل هذا الوجدان الأول بالقيم، ومن ثم فإنه ليس ما يمنعنا من تصور قيام أخلاق مادية ( لا مجرد صورية ) يكون موضوعها هو « القيم »، على العكس مما توهم « كانت » حين ربط الأخلاق بمفهوم القانون الصورى المحض<sup>(١)</sup>.

لو أننا نظرنا الآن إلى القاعدة الأولى من قواعد الفصل الثلاث التى صاغها

(1) Cf. N. Hartmann: «Ethics», vol. I., Ch. XIII, PP. 171 — 180.

« كانت » ، لوجدنا أنها — فيما يقول شوبنهاور — لا تمثل أمراً قطعياً مطلقاً ، بل مجرد أمر شرطى مقيد يستند إلى مبدأ « التبادل » . والدليل على ذلك مايقوله كانت نفسه من « أتقن لن أستطيع مثلاً أن أريد تحويل الكذب إلى قانون كلى عام ، لأن أحداً عندئذ لن يصدقنى ، كما أن الناس فى هذه الحالة سوف يردون على تصرفى بمثله » ، وما يقوله هو نفسه أيضاً فى موضع آخر من « أن كل فرد منا يرغب فى أن يعاونه الغير ، فلو أنه صرح علناً بأن مبدأه هو ألا يساعد الآخرين ، فإن الآخرين أيضاً سوف يجدون أنفسهم فى حل من أن يعاونوه . وتبعاً لذلك فإن مبدأ الأناية ينقض نفسه بنفسه » . وهاتان المبدأتان — وغيرهما كثير — تستندان فى رأى شوبنهاور إلى مبدأ « التبادل » باعتباره فرضاً ضمنيّاً نسلم بصحته ابتداءً ، وكأن كانت يقول لنا : « إذا أردت ألا يسىء إليك الآخرون ، فلا تسىء إليهم » . وتبعاً لذلك فإن الأخلاق الكانتية لا تقوم هنا إلا على مبدأ « حب الذات » ، مادام احترامى لمبدئى الأخلاق هو وليد حرصى على ألا يصيبنى أى أذى أخلاقى من جانب الآخرين .

وأما فيما يتعلق بالقاعدة الثانية التى تنص على معاملة الشخص البشرى كغاية فى ذاته ، لا كجرد وسيلة ، فإن كثيراً من فلاسفة الأخلاق قد وجدوا فيها مجرد تأكيد للقاعدة الأخلاقية القديمة التى كانت تقول : « لا تفكر فى نفسك فقط ، بل فكر فى الآخرين أيضاً » . ومع ذلك ، ألسنا نلاحظ أننا حين ندين المجرم ، فإننا نعامله قطعاً معاملة « الوسيلة » مادامنا نتخذ منه أداة ضرورية للحفاظ على حرمة القانون ، حتى أننا قد ننفذ فيه حكم الإعدام ، ليكون عبرة لغيره ممن قد تعدّسهم نفوسهم بالخروج على القانون ؟ ومن جهة أخرى ، ألم يتخذ كانت نفسه من الإنسان مجرد « واسطة » أو « وسيلة » ، حينما نظّم إليه — لا على أنه غاية فى ذاته — بل على أنه مجرد أداة لتحقيق القانون الأخلاقى المجرّد ؟

وأما القاعدة الثالثة التى تنص على أنه لا بد لإرادة كل مخلوق عاقل من أن .

تشرع لنفسها وللغير، بطريقة كلية عامة، فإن كثيراً من فلاسفة الأخلاق قد وجدوا فيها قاعدة جوفاء تتطلب من «الإدارة» أن تصدر قوانين كلية، احتراماً للواجب، دون أى باعث آخر، في حين أنه لا يمكن للإرادة أن تحقق شيئاً دون أدنى باعث أو وازع أو مصلحة. وإذا كان «كانت» قد تصور أن ثمة أفعالا تخلو تماماً من كل باعث أو من كل مصلحة — كأفعال العدالة ومحبة البشر — فإن شوبنهاور يحاول أن يظهرنا على أن هذه الأفعال ليست نزيهة نزاهة خالصة، أو هي بالأحرى ليست خلواً تماماً من كل اهتمام أو وازع أو باعث. وأما حديث «كانت» عن «مملكة الفايات» فهو حديث طوباوى عن مدينة خيالية تسكنها موجودات عقلية مجردة «مدينة يريد أهلها، دون أن يريدوا شيئاً — أعنى بدون مصلحة — أو بالأحرى لا يريدون سوى شيء واحد، ألا وهو أن يريدوا جميعاً وفقاً لقاعدة واحدة — أعنى وفقاً لقاعدة استقلال الإرادة! ..»<sup>(١)</sup>. وأخيراً قد يكون في وسعنا أن نقول مع الأستاذ برود Broad إن «كانت» يجانب الصواب حين يستبعد عنصر «الميل» من كل «فعل أخلاقي»، في حين أن «الميل» أساسية بالنسبة إلى الكثير من الأفعال الخلقية: كما هو الحال مثلاً حين يختار الشاب زوجاً له، أو حيناً يفكر في اختيار هذه المهنة أو تلك.. الخ. وربما كان من واجبنا في بعض الأحيان أن ندخل في اعتبارنا، عند الحكم على صواب الفعل الخلقى أو خطئه، عنصر «الميل» الذى صدر عنه هذا الفعل، خصوصاً إذا عرفنا أن الكثير من أفعالنا قلما تصدر عن بواعث عقلية خالصة<sup>(٢)</sup>.

(1) Schopenhauer: «Critique du Fondement de la Morale...»  
Paris Alcan, Trad. franç. par. Burdeau, 2<sup>e</sup> éd., p. 135

(2) C. D. Broad; «Five Types of Ethical Theory», 1946, p. 124f.



الباب الثالث

خبرات خلقية<sup>(١)</sup>

## الفصل السابع

### خبرة الشر

إذا كنا قد تعرضنا في الباب الثاني لدراسة بعض النظريات الأخلاقية التقليدية فإننا نريد في هذا الباب مواجهة « المشكلة الخلقية » من خلال بعض « الغبرات » ، لا من خلال بعض « النظريات » . ولا شك أن القارئ الذي تتبع — منذ البداية — طريقتنا الخاصة في مناقشة قضايا الأخلاق قد فطن إلى أننا لا نرى في « المشكلة الخلقية » مجرد ألوية جدلية تقوم على مضاربة بعض المفاهيم ، بل خبرة حية تستند إلى بعض المواقف البشرية الأصلية . ومن هنا فإننا لا نستطيع التسليم مع بعض الفلاسفة المحدثين بأن « الأخلاق » ترتد في خاتمة المطاف إلى مجموعة من القواعد الشكلية التي تفرض نفسها على سلوك البشر بطريقة أولية سابقة ، بل نحن نرى في « الأخلاق » صراعاً حياً تقوم به ذات حرة تشق طريقها عبر الكثير من العوائق والتجارب والشقاات . ولو أننا تصورنا الحياة الروحية للإنسان على أنها كفاح مستمر للشر ، وغزو متواصل للخير ، لكان علينا أن نقول مع كرونتش : « إن الشر هو المحرك الدائم للحياة الروحية . » والحق أن الحياة الخلقية لا تمثل سلسلة مترامية من المعطيات المتكررة الخاغوية ، بل هي سلسلة ديناميكية من الغبرات الحية التي لا تخلو من نضال ، وصراع ، وكفاح مستمر . ومعنى هذا أنه لا قيام للحياة الخلقية دون التصادم مع الشرور والأشغال ، بل دون خوض تلك المارك الروحية المستمرة التي تتضمن فيها العقبات ، ونواحي الكثير من الصعوبات ، دون أن نكون واثقين من النجاح سلفاً . وعلى حين أن الكثير من دعاة الزهد والصفوف ، قد يهيمون بالإرادة أن تعجب مواطن العراك ،



أو أن تعترف بنفسها عن دواعي العثرات ، نجد أن الحياة الخلقية الصحيحة لا ترى أى جناح على المرء في أن يلوّث بالخطيئة ، أو أن يشترك مع الشر ، واثقة من أنه لا موضع في الأخلاق لدعوى « البراءة » الخالوية . أمه لأسطورة « الطهارة » الشفافة المساء (١) .

وإذا كان كثير من فلاحفة الأخلاق قد وجدوا في « الشر » و « الخير » مجرد مفهومين أخلاقيين ، فإن من واجبنا أن نقرر — على العكس من ذلك — أنهما خبرتان حقيقتان مرتبطتان بترقى الحياة الشخصية للإنسان . وآية ذلك أن الشر والخير « حالتان » متصلان اتصالاً وثيقاً بالسياق التاريخي لكل شخصية ، أو بالاتجاه العام لكل حياة فردية . ولا غرو ، فإن المهم في الحياة الخلقية هو أولاً وبالذات « الكيفية » التي تتخذها الإرادة ؛ أعنى ما قد يشيع في وجودنا الشخصى من نظام أو اضطراب . ولو أننا أحلنا « الخير والشر » إلى دوامة الحياة الخلقية ، لما وجدنا أدنى صعوبة في أن نفهم أن « الخير » هو الرغبة في ترقية « القيم » والعمل على التهبؤ بها ، في حين أن « الشر » هو الحركة المضادة التي تهدف إلى الانتقاص من « القيم » والعمل على الهبوط بها . وتبعاً لذلك فإن ما نسميه باسم « خبرة الشر » يمثل حركة « انحلال » أو « تدهور » ، تضع في طريق نموها الروحي بعض المراقيل أو العثرات ، فتصول دون نضج حياتنا الخلقية وازدهار رقيها الروحي . وهما اخلفت أشكال « الشر الخلقى » ، فإنها جميعاً تشير إلى عملية عرقلة لترقى القيم ، وبالتالي فإنها تعبر عن قيام « عوائق » في السبيل المؤدى إلى « تكامل » حياتنا النفسية . ومن هنا فإنه لا بد لنا من التوقف عند « خبرة الشر » حتى نفهم دلالتها في حياتنا الروحية .

( ١ ) ارجع إلى كتابنا : « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، الجزء الأول ، مصر ، ١٩٦٨ ،

## الشر تحالف مع القوضى أو الاضطراب

إن هناك - بلا شك - شروراً كثيرة ترتبط في وجودها بالعالم الخارجي، ولكن هناك أيضاً شروراً أخرى تكن في صميم حياتنا الشخصية، وتلك هي الشروط المرتبطة في أصلها بالحرافات الإرادة أو اضطراباتنا. ولا غرو، فإن معظم الشرور الخلقية تابعة أولاً وقبل كل شيء مما في الطبيعة البشرية ذاتها من «متناقضات» Contradictions. ولعل هذا ما حدا ببعض فلاسفة الأخلاق إلى القول بأن الشر مظهر لانقسام الإنسان وتوزعه وتفككه. وحين تحدث أحد رجالات المسيحية للشهورين - ألا وهو القديس بولس - عن «قيام تعارض بين قانون الأعضاء الجسدية وقانون الروح»، فإنه لم يكن يعنى بهذا الحديث سوى الإشارة إلى اقتران «حالة الطبيعة» بحالة التمزق أو التفكك أو «عدم التكامل» Disintegration.

والواقع أنه إذا كان من المستحيل على الإنسان أن يصل تماماً إلى حالة «النقاء» أو «الطهارة الأخلاقية»، فذلك لأن لديه من الرغبات المتعارضة ما يدفعه باستمرار إلى الاستهانة ببعض «البادئ الخيرة» المعترف بها، أو الخروج على بعض «القواعد الأخلاقية» للتعارف عليها. هذا إلى أن «الأغراء» أو «الفوارة» لا تسكاد تهدياً أو تتوقف في أعماق نفوسنا، مما يجعل حياتنا الأخلاقية ضرباً من «الصراع» أو «الكفاح» المستمر. وليس ينبغي من لا يشعر في قرارة نفسه بأنه «مذنب» أو «آثم» - فإنه لا يمكن أن يدع البراءة العنان لأهوائه، حتى يرى نفسه متكليلاً بأغلال الإثم - خاضعاً لمحنة الطبيعة. وحينما يستولى على نفس المرء مثل هذا الشعور الخلقى بالذنب أو الإثم، فهناك لا بد له من أن يشعر بأنه قد تحالف مع نداء الاضطراب السام فيهِ، أو هو قد تواطأ مع قوى القوضى الباطنية فيه... وربما كان منشأ الآلام النفسية العديدة

التي طالما استبدت بنا ، هي . . . الخلق بالإثم ، واعترافنا الضمى بأننا قد  
تواطأنا مع القوضى أو اضطراب !

وليس من شك في أن « الأخلاق » مظهر من مظاهر « النظام » أو « التكامل »  
في حياتنا الشخصية ، فلا غرابة بعد ذلك في أن يكون « الشر » عائقاً أو عقبة  
تحول دون تحقق وحدتنا الشخصية . ومعنى هذا أن « الشر » يمثل في حياتنا  
النفسية ضرباً من الانقسام أو التوزع ، لأنه يمنعنا من الخضوع للقيم العليا التي  
يمكن أن تضمن لنا ضرباً من النظام أو التكامل في الشخصية . هذا إلى أن الشر  
ينطوى دائماً على استسلام للظروف الخارجية المتعارضة ، واستكانة أمام الإغراءات  
الدنيوية المتعددة ، فهو لا بد من أن ينطوى أيضاً على عملية « رفض » للاستماع  
إلى « نداء القيم » . وحين يقول بعض فلاسفة الأخلاق إن « تجربة الشر » تمثل  
دائماً ضرباً من « الخيانة » أو « عدم الوفاء » فإنهم يمتنون بذلك أنها في  
جوهرها عملية إنكار للقيم !

### هل يكون للشر معنى « نفسي » ؟

إن البعض لينسب إلى « الشر » طابعاً محدداً محدداً مطلقاً ، وكأنما هو وجود  
مستقل قائم بذاته ، أو حقيقة متعينة ذات كيان خاص . ونحن نعرف كيف جعلت  
« اللانوية الأخلاقية » من الخير والشر موجودين مستقلين يتصارعان وجهاً لوجه  
في نطاق كل حياة شخصية . بيد أن الواقع أن موقف كل من « الخير » و « الشر »  
لا يمثل موقفاً متساوياً يتبادل مع موقف الطرف الآخر « تبادلاً مطلقاً » . ولعل  
هذا ما عناه الفيلسوف الفرنسي المشهور لافل Levallo حينما كتب يقول : « إننا  
لا نكاد نستطيع أن نحدد الشر تحديداً إيجابياً ، وذلك لأنه ليس يكفي أن نقول  
إن الشر يندرج تحت حقيقة مزدوجة ، طرفها الآخر هو « الخير » ، بل لا بد  
أيضاً من أن نقول إنه لن المستحيل أن نسمي الشر دون أن تثير في الأذهان فكرة

« الخير » على اعتبار أن الشر هو منه بمثابة سلب أو نقي أو حرمان « Privation » .  
وليس معنى هذا أننا ننسكرك « وجود » الشر ، أو أننا نقول مع بعض فلاسفة  
المصور الوسطى بأنه « عدم » أو « وجود » ، بل كل ما هنا لك أننا نقسب إلى  
الشر معنى نسبياً ، نظراً لأنه يبدو لنا دائماً بصورة الواجهة الأخرى لتجربة أصلية  
أو لتجربة أولية .

### هل يكون الشر وثيق الصلة بطبيعة تكويننا ؟

لقد قلنا إن « الشر » حليف التوزع ، والنشفت ، والفتكك ، والانقسام ،  
فهل يمكن أن نحدد مركز الشر في حياتنا الشخصية بأن نقول إنه بشير دائماً إلى  
ضرب من « الفرد على الوحدة » ؟ إن كل الشواهد قائمة على أن لدى للوجود  
البشري حينئذ مستمراً إلى الوحدة الأصلية والكتلية المطلقة ، ولكن التجربة  
— مع الأسف — لا تنفك تمدنا بأسباب التصدع ، والتزق ، والانكسار ، مما يشيع  
في حياتنا النفسية ضرباً من الفتكك ، والفتك ، والانقسام . وقد لاحظ بعض  
الفلاسفة الليتافيزيقيين أن هذا « الانقسام » الذي يتهدد باستمرار وحدتنا النفسية ،  
ليس عَرَضاً دخيلاً على وجودنا الليتافيزيقي ، بل هو حقيقة أصلية لاسبيل إلى القضاء  
عليها نهائياً . والمرح في ذلك إنما هو تركيب الإنسان نفسه بوصفه نفساً وبدناً :  
فإن هذا التركيب يحمل من الإنسان موجوداً هيكلياً يحمل بين جُذْبَيْهِ عنصرين  
متمازيين هياتاً له أن يحقق بينهما أي ضرب من ضروب التكالف أو التوافق  
أو الانسجام ! ولو وقف الأمر عند هذا الحد ، لمان الخطب ، ولكننا أيضاً  
موجودات متناهية تحيا في السكان والزمان . ومثل هذا « الوجود للسكانى —  
الزمانى » لا بد بالضرورة من أن يمزق وحدتنا ، ويمزق نشاطنا ، مما يؤدي بنا  
دائماً إلى الانقسام على أنفسنا . وتبعاً لذلك قد يبدو « الشر » — فيما يقول بعض  
فلاسفة الأخلاق — وثيق الصلة بطبيعة تكويننا .

## وجود « الشر » يثبت أن الإنسان « حرة » ، لا « طبيعة » !

إن « الشر » — يمكننا كان أم واقعاً — يميز دائماً عن شرط ضروري لوجود « الخير » ، إذ لو لا إمكانية الشر ، لكانت إمكانية الخير ضرباً من المحال . والواقع أن الخير والشر لا يوجدان في الأشياء ، بل في الطريقة التي تستخدم بها إرادتنا تلك الأشياء . ولما هذا ما فطن إليه بعض فلاسفة المصور الوسطى منذ مئات السنين حينما قالوا « ان الإرادة في حد ذاتها خيرة ، وإنما يكمن الشر في سوء استعمال هذه الإرادة » . ولكن بيت القصيد — في رأينا — هو أن تؤكد أنه لو لم يكن هناك سوى أسلوب واحد ، أو طريقة واحدة ، في استعمال الواقع الخارجي سواء أ كانت هذه الطريقة خيرة أم شريرة ، لصار السلوك حتمياً ضرورياً ، وبالتالي لفقد صيفته الأخلاقية . وقد يكون من الحديث المأد أن نقول إنه لا معنى ولا قيمة للخير ، اللهم إلا بالنظر إلى الاختيار الممكن للشر ، والعكس بالعكس . وإذن فإن الشر مرتبط بممارسة الحرية البشرية لتشاطعها الخالص ، إذ لو لا ، لحقق الإنسان الخير بطريقة آلية ( ميكانيكية ) . ومعنى هذا أننا لو رفعنا عن الإنسان إمكانية الشر أو الخطأ أو الضلال ، لأصبح الإنسان كائناً مجبراً لا يتلك أدنى قسط من الحرية على الإطلاق !

والواقع أن تمارض الخير والشر يضع أمام أنظارنا منذ البداية أسلوبين متبايزين من أساليب « الوجود في العالم » أو طريقتين مختلفتين من طرق « التعامل مع الواقع » . صحيح أننا جميعاً نواجه في الحياة مواقفاً وحداً ، ولكن الازدواج القائم بين الخير والشر إنما يضع بين أيدينا أسلوبين متناقضين في تفسير هذا الموقف الواحد . وقد يكون الأسلوب الأول منهما أميل إلى الأخذ بفلسفة التفاضل ، في حين يبدو الأسلوب الثاني منهما أقرب إلى التسليم بفلسفة التشاؤم . ولكن المهم أن هذا الازدواج القائم على وجود « التناقض » إنما هو الذي يضطر الإنسان إلى « الاختيار » ، سواء أكان ذلك بالخضوع والقبول ، أم بالثورة والتمرد .

ولولا هذا « التمارض » الذى قد يسمح للإنسان بأن يتخذ من أشد العقبات صلابة نقطة ارتكاز له ، من أجل الانطلاق إلى ما وراءها ، لاستحال الإنسان إلى مجرد « طبيعة » ، بدلا من أن يكون « حرية » . وإذن فإن ممارسة الحرية لذاتها ، مشروطة بقيام هذا التمارض الأصلى بين الخير والشر ، بحيث قد يكون فى وسعنا أن نقول إن وجود « الشر » هو الذى يثبت أن الإنسان « حرية » لا مجرد « طبيعة » . ولعلّ هذا هو السبب فى ارتباط مشكلة الشر منذ البداية — فى أذهان الكثيرين — بمشكلة الاختيار أو الحرية .

### والحياة الأخلاقية أيضاً حياة « مخاطرة »

إن هناك أسطورة مسيحية قديمة تدرس « سقطة آدم » ، وتدّعا حدّثاً سيديداً ، نظراً لأنها هى التى تسببت فى خروج الإنسان من فردوس البراءة والسذاجة واللاشعور ، حيث لم يكن ثمة شر ، وبالتالى لم يكن ثمة « خير » بمعنى الكلمة ، ما دام الإنسان لم يكن يستطيع تمييز هذا الخير . والواقع أن الإحالة المستمرة إلى الشر ، والصراع الحى العنيف بين الخير والشر ، هما اللذان يدعمان قدرتنا على « الاختيار » ، وهما اللذان يؤكّدان مسئوليتنا . ومن هنا فإنه ليس من شأن « الجهد الأخلاقى » أن يكون مضمون النجاح منذ البداية ، بل لا بد لهذا الجهد من أن يتسم بطابع « المخاطرة » ، ما دام جهداً حراً يقوم على « الاختيار » . وربما كانت كل القيمة العملية الأخلاقية التى يضطلع بها الإنسان حين يعمد إلى تحقيق الحياة الشخصية الصحيحة ، أنها تضمن له من الانتصار ما يستطيع معه سحق أسباب القتل ، والتضاء على احتمال السقوط .

وإذن فإن « إمكان الخير والشر » هو الذى يؤكّد سمو « الحياة الشخصية » بوصفها حياة إنسانية قادرة على اكتشاف « عالم القيم » فيما وراء « العالم الطبيعى » . وفى هذا يقول لافل مرة أخرى : « إنه لا يمكن أن تكون للحياة قيمة فى نظرنا ،

اللهم إلا إذا كان فيها موضع خبير يكون في وسعنا نحن أن نفهمه ، ونزيده ، ونحبه . وأما الشر — على العكس من ذلك — فهو هذا الذي لا نستطيع أن نفهمه أو نحبه ، حتى حينما نكون قد أردناه ، بل هو هذا الذي يدبنا حينما نكون قد فعلناه ، أو هو على الأصح هذا الذي لن يكون إلا إداة للوجود والحياة ، لو أنه كان صميم جوهرها . . . » ثم يستطرد المفكر الفرنسي الكبير فيقول : « إن من شأن الخبير والشر أن يضما الواقع تحت حكم الروح ( أو العقل ) : إذ أنه هيات للواقع أن يتبرر ، اللهم إلا إذا وجد أنه خير ، وأما حين نقول عن الواقع إنه سيئ أو شرير ، فإن معنى هذا أننا نعترف بأن المدم خير منه ! وتبعاً لذلك فإن كلاً من الخبير والشر يستلزم حكماً تُصَدِّره الروح على الكون » .

. . . إن وجود « الشر الخلقى » كثيراً ما يؤلّد لدى الإنسان ثورة عارمة على المصير البشرى بأكمله ، ولكن الحقيقة أنه لا موضع للشكاة من مصيرنا ، على الرغم من كل ما يكتنفه من آلام وشورر ، بل لا بد لنا — على العكس — من تقبل هذا المصير ، مع كل ما يقدمه لنا من احتمالات ! ولا غرو ، فإن « الحياة الخلقية » — مثلها في ذلك كمثل الحياة الإنسانية عموماً — مخاطرة لا بد لنا من القيام بها . وقد تنجح هذه المخاطرة أو تفشل ، ولكن نجاحها أو فشلها لن يكون رهنًا ببعض الظروف الخارجية ، بل سيكون متوقفاً — أولاً وقبل كل شيء — على بعض الأحوال الروحية أو الظروف الشخصية التي إلهي رهن بحريتنا الذاتية بوصفنا موجودات ناطقة تستطيع أن تكشف « القيم » !

## ولكن، هل ينبغي أن نبغض « الشر » ؟

إن الكثيرين ليظنون أن الحياة الأخلاقية الصحيحة تستلزم كراهية الشر، وبغض الأشرار، ولكن الإرادة الخيرة — فيا يقول جانكلفش Jankélévitch — لا تعرف « الكراهية » في أية صورة من صورها، وبالتالي فإنها لا تبغض « الشرير »، ولا تكره « الشر » نفسه ! وقد كان رجال المصور الوسطى في أوروبا يمدون الشر « عدماً » أو « شبه عدَم »، ومن ثم فإنهم كانوا يقولون إنه لا موضع لكراهية أمر لا وجود له ! وأما ديكارت فقد كان يقول إن القفل الذى يصدر عن « كراهية الشر » لا يمكن أن يكون فعلاً جليلاً أو نبيلًا كذلك الذى توحى به إلينا — بطريقة مباشرة — « محبة الخير ». والحق أن الحياة الأخلاقية الصحيحة — في جوهرها — « إرادة خير » لا تقوم إلا على « المحبة ». وليس المفروض في « المحبة » أن تقتصر على ما هو أهل للحب، أو أن تقتصر على التماق بما يحمل قيمة أعظم، بل إن « المحبة » الحقيقية « إشباع لا يتأثر به أى موضوع كائنًا ما كان ». واثبات أن « قيمة » المحبوب ليست هى السبب الكافى للحب، أو الدالة للكافئة للعبه، فضلاً عن أنها قد لا تكون « صفة » أو « كيفية » قائمة من ذى قبل فى شخص المحبوب، بحيث لا يكون على الحب سوى أن يقف عليها ويلاحظها قبل الشروع فى الحب، كما ينتبت المرء من شخصية زائر يطرق على بابه، قبل أن يأذن له بالدخول إلى عقر داره ! وإنما نجيء « المحبة » فتضع هى نفسها « قيمة » المحبوب، أو تكشف تلك القيمة بفعل الحب نفسه !

وحين يقول بعض فلاسفة الأخلاق « إن الحب المحبب L'amour Ament — لا الشيء المحبوب — هو القيمة الحقيقية » فإنهم يمتنعون بذلك أن واقعة الحب ( التى هى جوهر الإرادة الخيرة )، لا للوضوع المحبوب ( الذى تصبه نحوه



الإرادة الخيرة) هو وحدها فضيلة الفضائل . ولهذا فقد أعلن حكماء الأخلاق من قديم الزمن أن « المحبة الحقيقية » إنما هي محبة الأئمة والذنين ونحاي الشر . فالمحبة الصادقة لا تمسحى التنازل عن كرامتها ، والمحبوط إلى مستوى الأشرار ، والتلوث بمخالطة جماعة الذنين ، بل هي تنزل إليهم ، وتتعاطف معهم ، وتفرمهم بمطلقها . والمحبة الحقيقية يعلم تمام العلم أنه ليس من واجبه أن يبغض الشر أو أن يكره الكراهية ، بل أن يعمل على استئصال الشر وتحطيم الكراهية . وحينما يتحدث بعض حكماء الأخلاق عن « محبة الكراهية » ، فإنهم لا يمتنون بها محبة الشرير بوصفه شريراً ، بل محبة الشرير بوصفه إنساناً تساناً أو مخلوقاً شقياً . ومعنى هذا أن المحبة الحقيقية هي محبة الشرير ، لا محبة شر الشرير ! وإذا كانت بعض الديانات قد أعلنت من شأن فضيلة « الصفح » ، فذلك لأنها قد فطنت إلى أن « الصفح » أو « الغفران » يعضى بملاقاة القانون في سبيل علاقة المحبة ، وبالتالي فإنه ينشل فاتحة لمهد جديد هو « عهد المحبة » . هذا إلى أن « الصفح » قفة في الاستمرار الزمانى الحلى للشخصية البشرية ، فهو يفتح للذنب حساباً جديداً ، أو قرصاً اثباتياً لانهائية له ، في سجل المستقبل ! وليس « الصفح » — بعد هذا وذاك — سوى صورة من صور « السخاء » : لأنه يعطى حيث لا يتوقع الأخذ ، ويجب حيث لا يتوقع المبادلة ! وإذا كانت محبة الإنسان للأشرار أرفع شكل من أشكال الفضيلة ، فذلك لأنها محبة سخية فيأضة ، تحاول أن تمسحى في وجه التيار ، فتتعاطف مع موجود شقي تعلم أنه ليس إلا ضحية مسكينة . . . وهكذا تجد « المحبة الخالصة » نفسها وجهاً لوجه أمام الكراهية ، « الكراهية الخالصة » فتشمر بأن « الشر » الذى قد يلحق بها من جراء احتكاكها بالشرير نفسه ، لن يكون أعظم بأى حال من « الشقاء » الذى يمانيه هذا المخلوق التمس ، وبالتالي فإنها تسمى جلعدة في سبيل العمل على إنقاذه من تلك الوحدة القاسية التى يحيا في أحضانها ، ألا وهي « وحدة الشر » الأليمة الباردة !

## هل تكون «الكراهية» هي «إرادة الشر» ؟

إن الكثيرين ليتحدثون عن «إرادة الشر» ، في حين أنه قد يكون من العجب العجيب أن تتجه الإرادة البشرية نحو «الشر» ، وهي التي لا تريد لنفسها في الأصل إلا «الخير» ! فإذا عسى أن تكون هذه الإرادة الشريرة التي تريد «الشر» ، بوصفها «خيراً» لها ؟ ! إنها — فيما يقول بمض فلاسفة الأخلاق — «الكراهية» ؛ بل «الكراهية الخالصة» التي تمثل القطب المضاد لما أطلقنا عليه اسم «الحبة الخالصة» ! والكراهية كالحبة ، من حيث إن كلا منهما «ظاهرة شخصية» تهدف نحو «الإنية» ، أو تتجه نحو «الذات» . إنها علاقة مع «الآخر» ولكنها علاقة مع «الآخر» بقصد إنكاره أو نفيه أو سلبه ، لا بقصد تأكيده أو إثباته أو وضعه أو على حين أن حبنا للآخر إنما يعنى أننا نريد وجود الآخر ، أو نريد الآخر موجوداً ، نجد أن كراهيتنا للآخر إنما تعنى أننا نريد «عدم وجوده» ، أو نريده «لا موجوداً» . فكل ماهية «الكراهية» منحصرة بتأسيها في نزوعها نحو المدم ، بمعنى أن الكراهية في صميمها «سلب» أو «نفي» أو «إنكار» . Negation .

وعلى الرغم من أن الشخص المبغض أو المكروه يريد «لا وجود» الشخص المبغض أو المكروه ، إلا أنه مع ذلك يعمل على استمرار بقاء شخصيته ، حتى يكون لديه شيء يبغضه ، أو شخص يكرهه ! ومعنى هذا أن الجلال يريد «وجود» شخصيته و «عدم وجودها» في آن واحد ، وإن كان لا يستطيع في الحقيقة أن يريد هذا على وجه التحديد «موجودة» أو «لا موجودة» . أو ربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول إنه يريد في قرارة نفسه وجوداً ما يصل على محوه ، ولا وجود ما يعمل على استمرار بقاءه ! ومن هنا فإنه ما تكاد شخصيته تشارف المدم ، حتى يريد هذا موجودة لكي يماود محوها من الوجود ! والواقع — كما لاحظ لافل — أن

« القسوة » لا تنحصر في القضاء على أنفسهم ، فإن قتل الخلع لم ينجح للقدرة البشرية الفرصة لأن تمارس ذاتها ، اللهم إلا في لحظة واحدة ينتهى بعدها كل شيء — بل هي تنحصر في العمل على تعذيبه . وهنا نجى القسوة فتحاول إقامة ضرب من التوازن بين القضاء على الضحية من جهة ، والعمل على استبقائها من ناحية أخرى . وعلى حين أن العملية الأولى منها تقلل دائماً من قدرته على التألم ، نجد أن العملية الثانية منها تزيد من حدة شعوره بالألم !

إن « المحبة » لتأرجح دائماً بين حالتين : حالة « اللذات » L' Avoir التي لا بد بالضرورة من أن تظل ناقصة ، وحالة « الوجود » L' Être التي تمثل تطابقاً يمحى بالضرورة رابطة الحب اللينة بالشوق والهوى . وهكذا نجد أنه لا بد للـ « محبة » من أن يظل دائماً عاجزاً عن تملك شخص المحبوب . وقد لا يختلف « الكراهية » عن « المحبة » من هذا الوجه : فإن صاحب الإرادة الشريرة لا يستطيع من جهة أن يوجد « مع » الشخص المكروه ، كما أنه لا يستطيع من جهة أخرى أن يحيا « بدون »ه . صحيح أنه يسعى جاهداً في سبيل القضاء عليه ، ولكنه لا يلبث أن يتحقق من أن ثمة شيئاً قد تبقى منه ، وهذا الشيء هو الذي يحيا . فيفسد عليه كل سعادة إرادته النهمة العرمة ! ولا غرو ، فإنه هيات للإرادة الشريرة أن تقضى على آثار وجود خصمها ، ما دام هذا الخلع قد وُجد ، وما دام من السهل القضاء على ذكرها تماماً !

هذا إلى أن الإرادة الشريرة تعلم تمام العلم أن كل شخصية « قدس أقداسها » الذي لا سبيل إلى الدنو منه أو النفاذ إليه . فكيف يتسنى لها أن تقتصر سر تلك الشخصية ، أو أن تقضى على قرارة وجودها ؟ إنما لناقنا هنا بسر تلك « الكراهية » التي لا تُلقي سلاحها أبداً ، بدليل أنها قد لا تستسلم حتى بعد موت ضحيتها ، بل تظل تتمتع بآثارها ، وتلاحق أعقابها ، وتواصل حلاتها الشريرة ضد كل ما قد يحمل طابها ( سواء أكانت أملاً أم آثاراً أم مخلوقات

أم رموزاً ... ) إلخ . ولكن ، هيات الكراهية أن نحمو ذكرى شخصية وُجِدَتْ  
بالفعل ، واحتلت مكانها تحت الشمس ، واستطاعت أن تسجل ذاتها في  
سجلّ الواقع !

### بعض أعراض « الكراهية » بوصفها « علة أخلاقية »

وهنا قد يحق لنا أن نتوقف وقفة قصيرة عند تلك « الكراهية » التي قلنا  
منها إنها « إرادة الشر » بدمها ولحمها ! فما الذي تَنَسِّمُ به تلك العلة الأخلاقية  
الغيبية ، أو ما هي أم الأعراض التي تميّزها ؟ إن أول ما نلاحظه في هذا الصدد  
أن الكراهية لا تستطيع أن تحيط بقرارة الذات ، أو أن تتعمق أسرارها ،  
أو أن تنفذ إلى صميم وجودها ، بل هي تتوقف بالضرورة عند بعض التفاصيل الجزئية ،  
أو للظاهر السطحية ، ذلك « الآخر » الذي هو موضوع بنفائها . وعلى حين أن  
الشرير يعجز عن فهم نفسه أخيه ؛ لأنه لا يرى جوهر وجوده ، ولا يدرك قيمة  
الحقيقة ، نجد أن الحب يفهم محبوبه في تكامل ، ويدرك وجوده ككل ، فهو  
بنفس النظر عن مساوئه الجزئية ، ولا يكاد يتوقف عند ميوبه الظاهرية ؛ لأنه يرى  
منه صميم حياته الباطنية العميقة ! وهكذا نرى أن الكراهية لا تقرأ « الباطن »  
ولا تحسن فهم « الداخل » : لأنها في جوهرها مجموعة من القراءات السطحية ،  
والتأويلات الظاهرية ، لسلوك « الآخر » . وليس من عجب ألا تفهم الكراهية  
شيئاً : فإن أخشى ما نخشاه هو أن نفهم ، وهي تعلم أنها لو فهمت ، لما استطاعت  
من بعد أن تبغض ! ومن هنا فإن الكراهية لا تريد أن تتعمق ذاتية « الآخر » ،  
حتى لا تتعرف في شخص قريبها على « حامل القيم الروحية » ، أو حتى لا نجد  
نفسها يلزاة « وحدة شغمية » بالغة لعب ! وعلى حين أن « الشفقة » تمثل خبرياً  
من التباطؤ والعمق والتوقف عند الآخر ، نجد أن الكراهية هي الحكم السريع  
السطحي للعابر الذي يأبى التوقف عند ما يحمله « الآخر » من « قيم روحية » ،

مكتفياً بالنظر إلى شخصيته نظرة سرية عابرة . فالكراهية صماء لا تريد أن تسع ، محتسجة لا تريد أن تتوقف ، بحيث إن ما فيها من شمس أساسي قد لا يرجع أولاً وبالذات إلا إلى صلابتها ، وإفكارها ، وفقر خيالها ، وانقصارها إلى كل إشباع ! ولعل هذا ما عبرنا عنه في موضع آخر حين قلنا « إن الكراهية هي تلك الوحدة الباردة التي لا يستطيع صاحبها أن يحيا في أية مدينة عقلية ، نظراً لأنه يريد دائماً أن يعيش في مكان قفر مجذب ، لا تتردد فيه أي أصداء على الإطلاق » .

وقد يقع في غلن البعض أن « الكراهية » وإن كانت ظاهرة سلبية إلا أنها تنطوى على « محبة ضمنية » . وبهذا المعنى مثلاً قد يفيض المرء جماعة للوثنيين ، لكن يجب جماعة البيض . ولكن الواقع أنه إذا كان الشرير يفيض الزنوج ؛ فلذلك لأنه عاجز عن محبة الإنسان بوجه عام . ولهذا فإننا نقول إن الكراهية عقيمة ، ومن ثم فإنه لا مجال للتحدث بأى حال من « آثار قد تنتجها الكراهية . ومعنى هذا أنه ليس في وسعنا أن نقيم فوق دغامة من الكراهية أى بناء متين يمكن أن يقدر له البقاء ، أو أية جماعة أخلاقية يمكن أن تركز على قيم صحيحة . . . الخ . والحق أنه ليس للشر — كما سبق لنا القول — أى وجود حقيقي ، فهو في حاجة حاسة باستمرار إلى « الإرادة الشريرة » التي تتكفل بالعمل على إبعاده ! وتباً لذلك فإن « الكراهية » ليست شيئاً إيجابياً دائماً بالفضل ، بل هي توتر وتقلص وجهد إرادي ، أو هي على الأصح شيء فارع يحتاج باستمرار إلى عملية « فتح » حتى تقوم له أدنى فاعلة : إذ أنه في حد ذاته « غير قابل أصلاً للحياة ! وربما كان هذا هو السبب في أن « الشر » قلما يتجمع ويتراكم كراس مال متضخم ، على العكس من « الخير » الذي يترسب دائماً على شكل أعمال إبداعية وآثار فنية ومظاهر خلق ولادات روحية خفية . ونحن يقول أحد فلاسفة الأخلاق « إن الشر هو السَّطَط L'avorton الذي يراد ولا يوجد » فانه يعنى بذلك أنه يكفي لظهور الشر أية غفلة صغيرة من قبل إرادتنا ، ولكننا ما نؤكد تديرو له ظهورنا ، حتى يبادر إلى الاختفاء ، فنسحب منه نذ كيف أنكن له أن يوجد غيرنا

## الشر حقيقة خفية قد تندس حتى في النوايا الطيبة !

ولكن حذار أن تتوهم أنه إذا كان كل وجود « الشر » منحصراً في عملية إرادته ومعاودة إرادته ، فإن « الخير » — على العكس — حقيقة إيجابية قائمة بذاتها أكلا ، إنما الخير الذي صنعناه ، لا بد لنا من أن نمود فنصنعه دائماً ابداً من جديد ، وإلا فانتا لن نلبث أن نجد أنفسنا قد انصرفنا عن جادة الفضيلة . ومن هنا ، فإن علينا أن نتذكر دائماً أن « الواجب » عليه مستمرة تازمنا بمواصلة الجهاد إلى ما لا نهاية ! صحيح أنه ليس قوة شيء يمكن أن يمد في حد ذاته شراً إيجابياً مطلقاً ، ولكن كل شيء يمكن أن يستحيل إلى « شر » بدليل أن الشر يستطيع أن يندس حتى في صميم النية الطيبة ، كما يندس طعم المرارة حتى في أعماق السعادة ! ولن تكني للفرقة لمصمتنا من الوقوع في هذا الشر : فإن الإغراء قد يكن حتى في صميم الأعمال الطيبة . وآية ذلك أننا قد نأثي فعلا لا نلح فيه أي أثر من آثار الخبيث أو السوء ، ومع ذلك يكون سم الشر قد اندس فيه . ولو أن « الشر » كان شيئاً موضوعياً أو حقيقة ملموسة أو كائناً واقعياً ، لكان يكفي ألا نفكر فيه حتى نتجنب وسواسه ! ولكن « الشر » — فيما يظهر — حقيقة خفية ذات طابع روحي : إذ مهما نعم آذاننا ، ومهما نفض عيوننا ، ومهما نحى أنفنا تحت الأرض ، فإن « الشر » مع ذلك يظل يهس في آذاننا وكأنما هو يخاطبنا بالآلاف من الأصوات الخفية ! وقد أمرت على إنكار الواقع ، ولكنني مع ذلك قد لا أجزع في قرارة نفسي جزءاً حقيقياً لأشئ شر يلحق بمن أحسن إلى ! والظاهر أن « حب الشر » دفين في القلب البشري ، بدليل أن الإنسان قد يستشمر غبطة دفينه أثناء الحرب ، وكأنما يحلوه أن يسمع عن موت الصديق ، أو كأن نمة فكرة شيطانية خبيثة تراود نفسه فيتمنى لغيره الموت ! وحين يفرح الإنسان للفشل يصيب قريبه ، فإنه قلما يصارح نفسه بأن سم الشر قد اندس في أعماق قلبه . ولكن الشر — مع الأسف — خطر جاثم يهدد

باعتقارنا: لكل أفعالنا الخيرة ، وهو على استعداد دائماً لأن يندس في أكثر نياتنا طيبة . ولهذا يقول أفلاطون إن سرّ النجاة إنما يكن في « الحرب » : الحرب من عدوى المادة التي هي علة كل جهالة ، وأصل كل انحراف شرير . ولكن ، هل يكون « المروب » هو الحل الحقيقي للمشكلة الأخلاقية ؟ أو هل يكون « الشر » مجرد « عدوى » تلحقنا دائماً من الخارج ؟<sup>(١)</sup>

### الإرادة هي الألف والياء في مشكلة الشر !

هنا يقول كيركجارد إن الطفل ليس قديساً صغيراً نجي . ناذج اللوك السيء ففسد عليه طهارته الأصلية ، بل إن علة الداء كامنة في صميم قلبه منذ البداية ! فالندس لا يأتي إلينا من الخارج ، لكن لا يلبث أن يتفد إلى الداخل ، بل هو — بمعنى ما من الماني — باطن في صميم إرادتنا . وتبعاً لذلك ، فإن علة الشر كامنة في مركز إرادتنا ، بدليل أن إرادة الشر الوجودية لدينا كثيراً ما تبيء هي نفسها فتمسح الظروف المواتية لاقتراب الإثم . ولعل هذا ما عناء الفكر الفرنسي المعاصر جانكلمنتش حينما كتب يقول : « إن بؤرة الفساد ليست بعيدة عنا ، بل هي قريبة كل القرب منا ، لدرجة أنها قد تكون هي نحن أنفسنا ، أو هي على الأقل متطابقة تماماً معنا ! »

صحيح أن الشر سيظل دائماً هو الدخيل التطفل الذي يأتي إلينا على غير ميعاد ، ولكنه دخيل لا يقدم إلينا من بعيد إذ أنه ينبثق من أعماق قلوبنا بفعل التلقائية الشريرة . وإذا كان « اثبت » هو الإرادة الشريرة ، فذلك لأنه يبدأ دائماً من تلقاء نفسه ، وكأنما هو بداية لنفسه ! ومعنى هذا أن الدواعي الخارجية ليست هي المستقلة دائماً عن إقدام الإرادة الشريرة على ارتكاب الشر . وآية ذلك أن « حجب الشر » قد لا يحتاج إلى بواعث خارجية أو مبررات نفسية من أجل

(١) فاردن وجنرال الذي يلا بظهوره يدين بوجه حياء البص من حقيقة الشر يومه مجرد « مرض نفسي » .

العمل على تحقيق ذاته ! ولهذا يقرر بعض فلاسفة الأخلاق أن مشكلة الفؤاية قد تكون أقل أهمية من مشكلة « حب الشر » ( أى الولع بالسوء للسوء ) . وعلى حين أن القول بالفؤاية أو الإغراء يشل الإرادة ، ويسقط عنها المسئولية ، ويبرر أخطاءها ، نجد أن الإرادة هي الألف والياء فى كل مشكلة الشر الأخلاقى . ولعل هذا ما عبر عنه كاتب هذه السطور فى موضع آخر حينما قال : « . . إن البشر قد اخضعوا الشيطان حتى يحمله مسئولية كل ما فى الوجود من تنافر وتناحر واضطراب وخصام ، فهم يقولون إن الشيطان هو الفساد الأكبر ، والضلال الأعظم ، والشر المحض ، والكرهية نفسها بلعها ومها ! وليس أيسر على الإنسان من أن يلقى ببقعة الشر على الشيطان ، فى حين أن الشواهد جميعاً إنما تنطق بأنه هو نفسه الشيطان ! أليس الإنسان هو الذى ينشر الانقسام والخصام ، ويقلب الحرب على السلام ، ويتفنن فى خلق ضروب التعذيب والإيلام ؟ أليس ابن آدم هو ربيب الشر الذى لا يكف عن إشاعة الاضطراب بين القيم ، وتوطيد دعائم اخلاف بين المايير ؟ ألا يحق لنا إذن أن نقول إن بضاعة الشر لم ترجع إلّا للوجود بى البشر فى هذا العالم ، أولئك المشتري الذين يتهاقون على سلعة الشيطان ، لأنها بضاعتهم ردت إليهم ! »<sup>(١)</sup>

إن الإنسان كثيراً ما يبحث عن الشر فى الفريزة ، أو اللذة ، أو المادة ، أو الطبيعة الجسدية ، ولكنه سرعان ما يتحقق من أن هذه جميعاً — مجتمعة أو متفرقة — ليست بالشر نفسه ! والحق أنه ليس للشر من وجود ، اللهم إلّا بالنسبة إلى « الإرادة » التى تريد ، أو التى تجعله يوجد حينما تريده ! ومعنى هذا أن « الشر » ما كان يمكن أن يوجد ، لو لم تكن هناك مشيئة تريده . وحين يقول البعض إن الشر لا يوجد إلّا لمن يرى الشر ، فإنهم يعنون بذلك

(١) ذكرى إبراهيم : « مشكلة الإنسان » ، الفصل الخامس « الفهم » ، ١٩٥٩ ،



أن الشرّ كامنٌ في نياتنا ومقاصدنا ، بحيث قد لا يكون من البالغة أن نقول  
إن الشرّ الأوحد في هذا العالم إنما هو إرادة الشرّ !

### « إرادة الخير » ، إنما هي المحبة العاملة ...

... إن المشكلة الأخلاقية لتكن بأسرها في « الإرادة » ، فليس من السهل  
أن يتقلب « الشرير » إلى « خير » ، إذا استطاع الخروج من حالة « الوَسَن  
الروحي » ، لكي يفتح للآخرين ، وبمجا مهم حياة جديدة ملؤها التعاطف  
والشاركة . والحق أن الشرير ليس إلا شخصا مسكيناً لا يستحق الكراهية  
في ذاته . ومن يدرى ، فربما كان ما كس شلر على حق حين قال : « إن الشرير  
قد لا يكون شريراً إلا لأنه لم يَلْقَ القدر الكافي من الحب ، فها هي إلا أن توجه  
إليه بعض كلمات المحبة ، حتى تذوب الكراهية الكامنة في قلبه ، كما تذوب الثلوج  
تحت وهج شمس الربيع اللطيفة » !

وإذا كنا قد أقنأنا ضرباً من التطابق بين « الكراهية » و « إرادة الشر » ،  
فلا بد لنا أيضاً من أن نقيم ضرباً مماثلاً من التطابق بين « المحبة » و « إرادة الخير » .  
ولكنّ المحبة الأخلاقية لا تعني ضرباً من الانفعال أو العاطفة أو التأثر الوجداني ،  
بل هي تعني أسلوباً من العمل أو السلوك أو النشاط القلبي . ولعلّ هذا هو السبب  
في أن كلمة « المحبة » تختلط — على الصعيد الأخلاقي — بكلمة « الإحسان » .  
ومعنى هذا أن « الحب » — في نظر فيلسوف الأخلاق — لم يُجْعَلْ لكي  
« يُحَبَّ » ، بل هو قد جُعِلَ لكي يُمارَسَ ويحقَّق . وبعبارة أخرى يمكننا أن  
نقول إنه ليس يكفي أن « نحب الظير » — إذ الحب هنا مجرد تأمل سلبي خالص —  
بل لا بد لنا من أن نصنعه . وليس معنى الوفاء للمحبوب الأسمى أن نقتصر على  
محبهه ، بل معناه أن نحاكبه فنعمل كما يعمل . وقد يتوهم بعض رجالات المسيحية  
أن محبة السيد المسيح ( مثلاً ) إنما تعني محبة المذراء صميم ، والقلب المقدس ،  
والأسرة المقدسة ، والآلام الإلهية ، ولكنّ المسيح نفسه لم يتطلب من أنصاره  
سوى محبة الناس كما أحبهم هو ...

والواقع أن المحبة الحقيقية لا تعنى تأمل بعض الآثار الدينية المقدسة ، أو التعلق ببعض المخلّفات الدينية القدسية ، بل هى تعنى أولاً وبالذات الاتجاه نحو الآخرين من أجل العمل على شمولهم بعطفتها ورحمتها . وعلى حين أن « التبادل » هو العامل الأساسى فى شتى ضروب « الحب » ، نجد أن مثل هذه المحبة الأخلاقية قد لا تتطلب بالضرورة ضرباً مريحاً من « التبادل » ، نظراً لأنه قد كُتِبَ عليها دائماً أن تشقى وتتألم ، دون أن تجد دائماً من يتجاوب معها ، ويردّ لها الجليل بمثلها ! وليس من واجب الحب أن ينعكس على نفسه لكى يحب الحب ، بل لا بد له من أن ينسى نفسه فى شخص « الآخر » — ذلك الأخ الذى يحبه ويضجى من أجله ويتفانى فى خدمته — متجها باستمرار نحو صرعى الخطيئة والإثم من الضحايا الساكنين الأشقياء ، مستطاعاً عليهم من أشعته ما يذيب قساوة قلوبهم . وهكذا نعود فنقرر أن « إرادة الخير » لا تعنى « النية الطيبة » التى تقتصر على التمنى والرجاء ، بل هى تعنى « المحبة العاملة » التى تمتد إلى أبعد حدود التضحية والفداء !<sup>(١)</sup>

**هل يكون الخير هو « قوة البناء » والشر هو « قوة الهدم » ؟**

على أننا لو تركنا هذه التأملات الميتافيزيقية جانباً ، ورحنا نبحث عن دلالة الشر من وجهة نظر سيكولوجية محض ، لوجدنا أن معظم علماء النفس يميلون إلى الأخذ بضرب من « الثنائية » فى تصورهم للطبيعة البشرية . والواقع أن تجربتنا البشرية شاهدة على أن فى النفس خيراً وشرّاً ، حبّاً وكراهية ، نزوعاً نحو البناء وميلاً نحو الهدم . ولعل هذه الصورة الثنائية هى التى حدث بعالم النفس الكبير سيجموند فرويد إلى الحديث عن غريزتين بشريتين أساسيتين ، ألا وهما : « غريزة الحياة » و « غريزة الموت » . — وقد ذهب فرويد إلى أن للنفس البشرية مسرح لصراع عنيف بين هاتين القوتين المتعادلتين : قوة البناء ، وقوة

(١) ارجع إلى كتابنا « مشكلة الحب » ، دار الآداب ، بيروت ، ١٩٦٣ ، الفصل الثامن

المدم ١ وربما كان من بعض محاور هذه النظرة الثنائية إلى الطبيعة البشرية أنها تصور لنا الحياة الخلقية للبشر بصورة صراع مستمر بين القوة للبادة والقوة الهدامة ، أو بين الرغبة في الإنتاج والتزوع نحو التحطيم . ولما كان « الخير » حليف البناء والإنتاج والعمل على ترقية الحياة ، في حين أن « الشر » حليف المدم والتحطيم والعمل على إعاقة الحياة ، فإن « دراما » الحياة الخلقية لا بد من أن ترتبط ارتباطاً وثيقاً بهذا الصراع المستمر الجارى على تدم وساق بين قوى الخير والبادة ، وقوى الشر الهدامة .

والحق أن من طبيعة الحياة البشرية — فيا يقول بعض علماء النفس — أن تنمو ، وتطور ، وترقى ، محققة ما لديها من إمكانيات تلتبس للظهور ، وساعة في الوقت نفسه نحو التعبير عن شق قوى الإنسان الحسية ، والاشعالية ، والجسمية ، والذهنية . . . الخ . ولكن ، قد يحدث في بعض الأحيان أن يلتقي هذا التزوع البشري نحو النمو والترقى ببعض القوى الظاهرية التي تحول دون انطلاقه ، وعندئذ سرعان ما تستعمل « طاقة البناء » المُعاقبة إلى « طاقة حيوية هدامة » . ولنا معنى « بالإعاقة » هنا مجرد عملية « توقف » أو « تعطيل » مؤقت ، بل نحن نمنى بها عملية « مسددة » كمال تحول دون استمرار التعبير التلقائي عن طاقات الإنسان الحركية والحسية والوجدانية والذهنية ، مما يؤدي إلى انحباس الطاقة البناة ، وتحولها إلى نوازع هدامة . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن ما اصطللنا على تسميته في علم النفس باسم « النزعة الهدامة » هو في الحقيقة مجرد أثر من آثار الحياة المظلمة ، المعاقة : أعني تلك الحياة التي لم يتجعب صاحبها في التعبير عن نفسه ، وبالتالي لم يستطع أن يكون منها بمثابة المنتج أو المستثمر أو المستفيد . . .

وهنا قد يحق لنا أن نسأل : إذا كان الإهمل في الوجود البشري هو تلك « الطاقة الإنتاجية » التي تفتح أمام الحياة سبيل النمو والترقى والازدهار ، أفلا يجدر بنا إذن أن نندد « الشر » مجرد مظهر من مظاهر إعاقة هذا النمو ؟

وإذا صَحَّ هذا ، أفلا يكون الأدنى إلى الصواب أن يُقال إن الميول المدّامة لا تظهر لدى البشر إلا حين يتعرض تكوينهم النفسى لأزمات حادة تعوق ترقّيم الطبيعى ، وتقف حجرة عثرة في سبيل نموّم المادى ؟ وإذن أفلا يكون ظهور « القوة الشريرة » أو « الطاقات المدّامة » لدى الإنسان مجرد عَرَض من أعراض الاختلال أو الاضطراب أو للرض النفسى ؟ ... هذا ما يميل إلى التسليم به كثير من علماء النفس الحديثين ، خصوصاً وأنهم يؤكدون لنا أن النزعة المدّامة ليست سوى طاقة ثانوية تظهر لدى المرء حينما يعجز عن تحقيق إمكانياته الأولية . فليس الإنسان — في رأيهم — شريراً بطبعه ، أو مخلوقاً فاسداً بالضرورة ، بل هو يصبح كذلك حين تتوافر له الظروف لللاعنة للذمّ ، أو حينما تنقصه الشروط اللازمة لتربيته النفسى . وتبهماً لذلك فإنه ليس « لشر » أى وجود مستقل قائم بذاته ، وإنما الشرّ في جوهره انعدام للخير ، أو هو على الأصح أثر من آثار الفشل في تحقيق القات ، أو العجز عن الاستمرار في عملية تنمية الحياة ، وتطويرها ، وترقيتها ...

يبدأن هذا الرأى الذى يذهب إليه بعض علماء النفس الحديثين لا ينطوى على أى مضمون ميتافيزيقى : فإنه لا يعنى العودة إلى مذهب أوغسطين في اعتبار « الشر » مجرد « سلب » أو « نقي » أو « عدم » بل هو يعنى تقديم « البناء » على « الهدم » ، وإعطاء الصدارة لفريضة الحياة على غريزة الموت . والواقع أن الأصل في الحياة هو التزوّج نحو البناء ، والاتجاه نحو الترقى ، والسير في طريق النموّ . فليس من العجائب فى شىء أن يُقال بأن من شأن الفرد المادى السوى أن يمتلك في ذاته نزوعاً تلقائياً نحو الترقى والنمسا والإنتاج للسرور . ومن هنا فإن كل خلل أو شلل يطرأ على هذا النزوع لابد من أن يكون في حد ذاته مرضاً من أمراض الرض النفسى . وليست الصحة النفسية — مثلها في ذلك كمثل الصحة الجسمية — غاية يُقهرُ الفرد من الخارج على العمل في سبيلها ، بل هي

حافظ باطن في صميم التردد ذاته ، وبالتالي فإنه لا سبيل إلى القضاء عليها اللهم إلا إذا تضافرت على ذلك مجموعة قوية من العوامل الخارجية أو الظروف القاسية التي قد تعمل عليها ضد الفرد . وإنّ ، فإن البدأ الطبيعي القائل بأن القدرة على الفعل هي التي تخلق الحاجة إلى استعمال تلك القدرة ، وأن الفعل في استخدام تلك القدرة هو الذي يؤدي إلى انحلال الوظيفي والشقاء النفسي ؛ يقول إن هذا البدأ الطبيعي نفسه هو الذي حدا بـ علماء النفس إلى ربط « المصاب » *Neurosis* بحالة عجز الفرد عن استخدام ما لديه من قوى باطنة أو إمكانيات حيوية تحفزها إلى النمو وتدفعه نحو الترقى ، وتملي عليه الاتجاه في سبيل التكامل والتوافق والحياة المنضجة المثمرة . وهكذا ذهب هؤلاء إلى أن « المصاب » أو « المرض النفسي » ليس إلا مجرد مظهر لمجزءه عن استخدام طاقاته الإنتاجية ، وفشله في تنمية حياته والترقى بها على الوجه الذي يضمن لها مواجهة القوى الخارجية للموتة . . .

### هل يكون الشر الخلقى مجرد « مرض نفسي » ؟

ولو أننا أقمنا النظر الآن إلى ما اصطلاح علماء النفس على تسميته باسم « المصاب » أو « المرض النفسي » ، لوجدنا أن كل عُصاب هو نتيجة لصراع بين قدرات الإنسان الباطنية من جهة ، وبعض القوى الخارجية التي تحول دون اكتمال نموها استمرار ترقبها من جهة أخرى . وليست الأعراض العُصابية سوى مجرد تمثيل عن قيام الجانب السلم من الشخصية بضرب من الصراع ضد التأثيرات المعطلة أو المرفقة التي تعمل عملها ضد نمو الشخصية واستمرار ترقبها . ولكن مهما تكن قوة تلك العوامل الخارجية التي تقف جبر عثرة في سبيل نمو الشخصية وترقى القدرات الإنتاجية لدى الفرد ، فإن المصاب بالمرض النفسي يظل يشعر بحافز قوى نحو العمل على استرجاع طاقاته الحيوية ، واسترداد صحته النفسية ، واستعادة تكامله النفسي . ولولا هذا الحافز لما كان في استطاعة الحلال النفساني الأخذ بيد

الفريض من أجل معاونته على الشفاء من حريضة النفس . وليس « الاستبصار »  
« اللزوم لعملية الشفاء سوى مجرد محاولة يقوم بها المريض — بمساعدة الطبيب أو المحلل  
« النفساني — من أجل تمهيد الطريق أمام تلك القوى الباطنة في نفسه : أعنى قوى  
المريض الزاغية في الصحة النفسية ، والتي لا بد للطبيب من العمل على زيادة حفظها  
من الفعالية حتى تصبح قوى إيجابية ناجمة . ومعنى هذا أن شفاء المريض النفسي  
يتم بما ماله من قوة باطنية تشد السحابة ، وتلمس الصحة النفسية .

وهنا تظهر لنا الصلة الوثيقة التي تجمع بين المشكلة الخلقية من جهة ، ومشكلة  
المرض النفسي والصحة النفسية من جهة أخرى . وهذا ما عجز عنه عالم النفس  
الأمريكي المعاصر إريك فروم E. Fromm حينما قال بصراحة : « إن كل عصاب  
يمثل في الحقيقة مشكلة خلقية » . وآية ذلك إن كل مجز تقبل منه الشخصية  
في تحقيق نفعها أو تسكاتها النفسية ، إنما هو في جوهره « فشل خلقى » . وكثير  
من الأمراض النفسية لا يخرج عن كونه مجرد تعبير عن بعض المشكلات الخلقية ،  
بدليل أن الأعراض العصابية لا تظهر في كثير من الأحوال إلا نتيجة لضروب  
من « الصراع الخلقى » الذي لم تنجح الشخصية في التغلب عليه . ولعل من هذا  
القبيل مثلاً ما قد يحدث لبعض الأفراد العصبيين حينما يصابون بنوبات حادة من  
« الدوار » دون أدنى سبب عضوى . فمثل هؤلاء الأفراد قد يكونون بإزاء  
مشكلات خلقية لم يستطيعوا مواجهتها أو النجاح في التغلب عليها ، مما أدى بهم  
إلى الوقوع بين برائن « المرض النفسي » ، نتيجة لهذا العجز عن مواجهة نمط  
معين من أنماط الحياة .

وليس أيسر على الفرد — بطبيعة الحال — من الاستسلام لدوافعه الهدامة ،  
وإطلاق الننان لطاقتة العدوانية . ولكن من المؤكد أن كل اعتداء يقوم به  
الفرد — سواء أكان ذلك في شخصه أم في أشخاص الآخرين — على قوى الحياة  
المهددة وطاقتها المقتلعة ، إنما هو في الحقيقة انتقام شخصي يقطن على صاحبه بالشقاء

ولما كان نموتنا وسعادتنا لا تقوم إلا على أساس احترامنا لنمو الآخرين وسعادتهم وقوتهم ، فإن كل اعتداء نمارسه على القوى المحورية للبناء لدى الآخرين إنما هو في الوقت نفسه عدوان ذاتي يمس صميم حياتنا النفسية . ومعنى هذا أن للصحة النفسية للفرد رهن باحترامه للحياة في شخصه وفي أشخاص الآخرين مما . وكثيراً ما نكون نزعات للفرد الهدامة بإزاء الآخرين مجرد « مرض » مريض يبر من مهول عدوانية ذاتية ، أو حوافز انتصارية هدامة . ومهما يابح الفرد المدّام في تحقيق غاياته العدوانية الهدامة فإنه لا بد من أن يظل ضحية لضرب من الشقاء النفساني العميق : لأن سلوكه قد انطوى على خيانة للحياة نفسها ، في شخصه وفي أشخاص الآخرين . وعلى العكس من ذلك ، نجد أن الشخص السوي للتمتع بصحة نفسية سليمة لا يملك سوى الإعجاب بمظاهر الحب والشجاعة والركة لدى الآخرين .

وأخيراً قد يكون في وسعنا أن نقول إن أحداً لا يولد شريراً بالفطرة ، وإنما يصبح المرء كذلك حينما تعمل قواه الإنتاجية ، فيقع ضحية للرض النفسي أو للمهول العدوانية الهدامة . وقد يكون من الحديث للماد أن نقول إن ما يرجع جانب الخير على جانب الشر — لدى هذا الإنسان أو ذاك — إنما هو عوامل البيئة ، والتربية ، والتعلم والثقافة . . . الخ . وكثيراً ما يكون المجرمون مجرد ضحايا تسمية لبعض الظروف النفسية ، أو مجرد مرضى نفسانيين هم في حاجة إلى العلاج أكثر مما هم في حاجة إلى العقاب ! ولو أننا أدركنا هذه الحقيقة ، لسكان في وسعنا أن نأتي بمرضى المرض النفسي بشيء أكبر من التسامح والمغف والمطفر ورحابة الصدر . ولعل هذا ما حدا بنا للكراهية هي « الفلة الأخلاقية الكبرى » : أجل فإن الحياة الخلقية الصحيحة لا تعني الطهارة التامة أو البراءة المطلقة ، وكان على الإنسان أن ينسل يديه من أدران الخير وخطايا الآخرين ، بل هي تعني التلوث بمخالطة الأشرار ، والتدنس بذنوب أهل المصيبة ! وليست « خيرة الشر » سوى تلك التجربة الأخلاقية الأولى التي نمارس فيها الحرية الإبداعية ذاتها ، لكي نشع

فيا حولها فتبدد ظلمات انطلمية ! وليس أبسر على رجل الأخلاق من أن يرسم لنا صورة طوباوية نفعية للثقل الأهل ، ولكله عندئذ لن يكون قد وضع أمامنا أخلاقاً إنسانية نابضة بالحياة ، بل مجرد أسطورة وهمية لا تمت إلى الطبيعة البشرية بأدنى صلة ! ولا سيبل — في رأينا — إلى فهم الحياة الخلقية على وجهها الصحيح ، اللهم إلا بإلقاء الكثير من الأضواء على خبرات الوجود البشري في مضمار الصراع مع النفس ، والصراع مع الآخرين : أعنى في مضمار السلوك الأملي الذي يحمل بخبرات الشر ، والألم ، واليأس ، والشقاء . . . الخ<sup>(١)</sup>.

---

(١) ارجع إلى مقالنا : « هل يكون النفس الخلق مجرد مرض نفسي ؟ » ، قال ماهور بمجلة « نافذة الزيت » ، اكتوبر سنة ١٩٦٦ ، ص ١١ — ١٣ .



## الفصل العاشر

### خبرة « الألم »

كثيراً ما يقال « إن الإنسان يولد بمفرده ، ويموت بمفرده ، ولكنه لا يعيش إلا مع الآخرين » ! ولئن يكن هذا القول على قدر كبير من الصحة ، خصوصاً وأن الإنسان كائن أخلاقي لا بد من أن يحدد سلوكه أمام نفسه وأمام الآخرين ، إلا أن الحياة الإنسانية — في جانب من جوانبها — حياة باطنية لا بد لكل « ذات » من أن تحياها لحسابها الخاص ، وبالتالي فإنه لا يمكن أن يقوم « وجود » بشري بدون « وعي ذاتي » أو « شعور بالذات » . ولكننا ما نكاد نتحدث عن « الشعور بالذات » حتى نجد أنفسنا مضطرين إلى التذكير في « الألم » : لأن الواقع أن « وجودنا » يظل ملتصقاً بالوجود الخارجي ( أو وجود الأشياء ) ، إلى أن « نتألم » ، فنشعر عندئذ بأن وجودنا لم يمتد مغلطاً في غمار الأشياء . ومعنى هذا أن « الألم » هو الذي يكشف لنا عن وجودنا الفردي في حدة قاسية تميزق معها الرابطة التي كانت توثقنا بالكون . وإذا كانت الصلة وثيقة بين « خبرة الألم » من جهة ، وبين « الشعور بالذات » من جهة أخرى ، فما ذلك إلا لأن المرء يشعر بذاته حينما ينعى الكون فيدفعه بقسوة ، أعنى حينما يدرك لأول مرة أنه يلزاه « خصم خارجي » هو « الكون » . وهنا يبدو الفارق الكبير بين « اللذة » و « الألم » : فإن « اللذة » بطبيعتها باسطة ، في حين أن « الألم » من شأنه دائماً أن يردنا إلى ذواتنا ، ويحبسنا في وجودنا الفردي . وحينما تستشعر الذات اللذة ، فإنها تستسلم لهذا الشعور بحيث إنها لتكاد تنسى نفسها ، وتنسحب عن ذاتها ، في حين أنها ما تكاد تستشعر الألم حتى تقبع في ذاتها ، وتنطوي على

نفسها . ومن هنا قد ذهب البعض إلى أن الألم وحده هو الذى يتيح لنا الفرصة لأن نعانى « تجربة الوحدة » على حقيقتها<sup>(١)</sup>.

وللإحاطة بالمادة أننا لا نشعر قط بأننا كنا « سعداء » إلا بعد أن تفارقنا تلك « السعادة » التى كنا غارقين فى غمرتها ! وربما كان السبب فى ذلك أن السعادة تخلق ضرباً من الانسجام بين « الذات » و « العالم الخارجى » ، مما يترتب عليه نسيان الذات لنفسها . وأما « الألم » فإنه لا بد من أن يمزقنا على حدة ، لأن الشخص الإنسانى حين يتألم فإنه سرعان ما ينطوى على نفسه ، لسكى يصحبه بالقباهة واهتمامه نحو تلك النيران الباطنة التى تشتعل فى جوفه ! إننا نتألم كفرادى : لأن الألم « خبرة باطنية » هيئات للآخرين أن يشاركونا فى معاناتها . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن الإنسان يشعر بوجوده الفردى فى اللحظة التى « يتألم » فيها « بمفرده » . وهذا « الوجود » الذى يتكشف له عند « التألم » هو فى الحقيقة وجود « الإنية » باعتبارها ذاتاً خاصة فريدة فى نوعها ، منفصلة عن العالم الخارجى الذى يرين عليها ويثقل كاهلها ! وهكذا نرى أن « الألم » إن هو إلا مناسبة لشعور الذات بنفسها ، من حيث هى متأصلة فى أعماق الوجود العام ، حاضرة أمام العالم الخارجى . وهذا الشعور هو الذى يوصلنا بميل إلى « الوحدة » فى اللحظة التى نتألم فيها ، لأننا نشعر عندئذ بانفصالنا عن الكون ، على الرغم من تأصلنا فى أعماق الوجود العام . وسنرى بعد حين أن هذه « الدلالة الميتافيزيقية » للألم هى التى تتخلع عليه فى الوقت نفسه « دلالة أخلاقية » هامة : لأن كل ما من شأنه أن يرد الذات إلى نفسها ، وأن يدفع بها إلى صراقة نفسها ، لا بد من أن يكتب طابعاً خلقياً بوصفه « خبرة باطنية » تحفز « الذات » إلى الانكسار على نفسها .

(١) أوجع إلى كتابنا « مشكلة الإنسان » ، الطبعة الثانية، ١٩٦٧، ص ٢٤ — ٣٥ ، وأرجع أيضاً إلى مقالنا « مكانة الألم فى الحياة النفسية » ، مجلة علم النفس مجلد ٥ ، عدد ٣ ، فبراير سنة ١٩٥٠ ، ص ٣٨٧ .

## اهمية «الأم» في حياتنا الروحية

إن «خبرة الأم» لا تقوم بدور «النبه» الذى يشعرنا بكياننا القردى في وسط عالم يرين علينا غضب، بل هى أيضاً حافز قوى يدعونا إلى الوحدة والانفصال . فهذه ذات متفتحة تتجاوب مع الآخرين ، وتتجه بكل مشاعرها نحو غيرها من النوات ، ولكنها على حين فجأة تتلقى ضربة عنيفة من ضربات الشر ، فما هى إلا طرفة عين حتى نراها وقد انسحبت من العالم الخارجى ، لكي تعانق فى صمت مرارة الألم وقسوة الوحدة . وقد يكون من الحديث الماد أن نقول إن الإنسان الذى يتألم يميل دائماً إلى الانزلال عن الناس ، لأن من شأن «الألم» أن يشعره بحدوده ، وأن يحبس في الوقت نفسه داخل تلك الحدود . ألا تظهرنا التجربة كل يوم على أن «الألم» يشل كل انقباضنا ، فلا نجد فى نفوسنا أى اهتمام بالناس أو بالعالم الخارجى أو بأى مظهر من مظاهر التسلية ؟ . . . إن كلا منا حين يتألم ، فإنه سرعان ما يشعر بأن الله فريد في نوعه ، شاذ في حديثه ، وكأن الله أيضاً هو «نسيج وحده» ، كما أن ذاته هى الأخرى «نسيج وحدها» !! «دموى وحدى !» تركونى وشأنى ! إن أحداً منكم لا يستطيع أن يصور إلى أى حد أتألم ! . إن أحداً منكم لا يستطيع أن يقف على طبيعة حزنى ! : تلك هى صرخة المتألم ، وهى صرخة تنبعث من أعماق نفس جزئية وحيدة تشعر بأنها فى جانب ، والعالم كله فى جانب آخر . . . وليس أحل على ما بين الألم والوحدة من صلة وثيقة ، من أن الحيوان نفسه قد ينزع إلى الوحدة حين يتألم . ولكن للوحدة بالنسبة إلى الإنسان قيمة خلقية كبرى : لأنها السبيل إلى حياة باطنية خصبة . وليس يكفى أن نقول إن القدرة على التوحد والقدرة على التألم تسيران فى معظم الأحيان جنباً إلى جنب ، وإنما يجزم أن نضيف إلى ذلك أن كلا منهما يعد مظهراً هاماً من مظاهر الحياة الراحية بصفة عامة ، والحياة الخلقية بصفة خاصة .

وإذا كان كثير من فلاسفة الأخلاق ( وعلى رأسهم كيركجارد ) قد غالوا

في تقرير أهمية « الألم » ، فذلك لأنهم قد فعلوا إلى أن الآلام النفسية التي تمنحها هي التي تخلع على وجودنا الشخصي كل ماله من فردية وأصالة . والواقع أن « خبرة الألم » هي التي تبرز الجانب الشخصي من وجودنا ، لأنها هي التي تضطر « الذات » — في كثير من الأحيان — إلى النوص في أعماق وجودها ، من أجل العمل على اكتشاف ما ينطوى عليه هذا الوجود من « قيم » . وإذا كان كثير من الناس ينسبون إلى « الألم » دوراً هاماً في صميم حياتهم ، فذلك لأنهم يشعرون في قرارة نفوسهم بأن الآلام التي عاينوها هي التي كونت معظم الجانب الشخصي من وجودهم . ومعنى هذا أن الخبرات الأليمة التي يماينها المرء لا بد من أن تندمج في صميم وجوده ، فتصبح بذلك ثروة باطنة تدخرها الذات للمستقبل ، وتسلح بها عندما يستجد من هجمات . وليس أدل على قيمة « الألم » في حياتنا الروحية من أنه قد يستحيل إلى أداة فعالة تزيد من خصب حياتنا النفسية ، وتعمل على صقل شخصيتنا ؛ ولكن على شرط ألا يظل مجرد شيء دخيل نمانيه ونقع تحت تأثيره . وبعبارة ذلك ، فإن « خبرة الألم » تمثل تجربة ذاتية تزيد من عمق حياتنا الباطنية لأنها تقوم بدور الأداة الفعالة التي تكفل لنفوسنا ما هي في حاجة إليه من « تربية أخلاقية »<sup>(١)</sup> . ولعل هذا ما حدا بفيلسوف أخلاقي مثل هارتمان إلى الصعود عن « الألم » — إن لم نقل « العذاب » — بوصفه « قيمة » من « القيم الأساسية »<sup>(٢)</sup> .

(1) L. Lavelle : « Le Mal et La Souffrance » , Plon, 1940, pp. 116-8.

(2) N. Hartmann : « Ethics » vol II., Moral Values, London, 1963  
Ch. XI, d. Suffering as a Value, pp. 138—141 .

## الدالة الميتافيزيقية للألم في فلسفة هيجل

وقد لا يتسع المقام هنا لاستعراض مواقف فلاسفة الأخلاق — قديماً وحديثاً — من مشكلة الألم، ولكنَّ حُسْبنا أن نقول إن الأقدمين لم يكونوا يعترفون بما للألم من قيمة أخلاقية خاصة، ومن ثمَّ قد بقيت مذاهبهم الأخلاقية — في معظمها — مذاهب لذة أو مذاهب سعادة. والظاهر أن الفلاسفة العقلانيين أنفسهم قد اقتصروا على النظر إلى «الألم» أو «المذاب» بوصفه مظهراً من مظاهر «الشر»، وبالتالي فإنهم لم يستطيعوا أن يروا فيه سوى مجرد «حرمان» أو «فقد» لا بد من العمل على تجنبه، أو التعاضى عنه. ثم جاءت «السيحية» فوقفت من «الألم» موقفاً مختلفاً كل الاختلاف، وإن لم يكن ذلك من وجهة نظر أخلاقية صرفة. وللواقع أن المسيحية لم ترفِ «المذاب» مجرد «ضد» أو «فقد»، بل هي قد اعتبرته رافعة أخلاقية، فاعترفت بما للألم من تأثير محرر على النفس البشرية، وذهبت إلى أنه كثيراً ما يكون أداة ترقى أو وسيلة تسام بالنسبة إلى الشخص الإنساني. ولا غرو؛ فقد لاحظ السكتير من رجال المسيحية أن «المذاب الخلقى» هو في بعض الأحيان واسطة ناجمة لإطلاق قوة باطنية دفينية قالوا عنها إنها ذات طابع سرى غامض. ولا نرانا في حاجة إلى الصلح عن شتى ضروب «المذاب الدينى» التى طالما عاناها أهل المسيحية من قديسين، وشهداء، ومتصوفة... إلخ.

وأما الفيلسوف الذى شاء أن يدخل «الألم» في صميم فلسفته الميتافيزيقية — ولا نقول اللاهوتية — فهو «هيجل» بمذهبه للمروف في «السلب» أو «القوة السالبة» Negativity. ونحن نعرف أن كل فلسفة هيجل الجدلية تركّز أولاً وبالذات على مبدأ «التناقض» الذى هو بمثابة القوة المحركة لكل ما في الوجود من كائنات. وحسبنا أن ننظر إلى شتى الرغبات التى تنبثق في صدر الكائن البشرى — ابتداءً من أدنى نوازعه السيكو — فيزيائية حتى أسمى

مطالبه الروحية ، وعلى رأسها جميعاً تزوجه نحو الاتحاد بالله — لكي تتحقق من أن الوجود البشري يستشعر ضرباً من « التناقض الذاتي » الذي يعمل في باطنه على شكل توتر حاد بين ما هو عليه وما يريد أن يصير إليه ، أعنى بين الوجود المتناهي بضمفه وقصوره ، وللوجود اللامتناهى بسموه وكلاله . وليست الرغبات المختلفة التي تستشعرها الذات البشرية سوى مجرد تعبير باطنى عن ذلك الاستقطاب العنيف القائم بين « الذات الحاضرة بالفعل » وتلك « الذات اللاموجودة » التي هي محط آمالها وموضع رغباتها ! وما « الألم » — في رأى هيغل — سوى المظهر الشورى لهذا « التناقض الذاتى » الذى تستشعره الذات على صورة « نقص داخلى » أو « عوز باطنى » ، لا مجرد ظاهرة خارجية أو واقعة موضوعية . والحق أن « الألم » ميزة كبرى قد اختصت بها الكائنات الواعية ، بحيث إنه كلما تزايد حظ الإنسان من السموات ازدادت بالتالى قدرته على التألم . وهيغل يذهب إلى حدّ أبعد من ذلك فيقول إن الإفصال العظيمة لا تنبع إلا عن حالة نفسية عميقة من « العذاب » أو « المماناة » ، وكأن هناك ضرباً من « التزع » أو « الاحتضار » الإلهى قبل كل ولادة روحية عظيمة ! وعلى الرغم من أن هيغل يعترف بأن الفاعلية الإلهية أزلية أبدية ، إلا أنه لا يرى مانعاً من القول بأنها لا تخلو من مظاهر « الجدية » ، والعذاب ، والمماناة ، والمشقة ، التي تقترن بالسلب أو القوة السالبة .

وحين يتحدث هيغل عما تنطوى عليه عملية « الخلق » من « تناقض ذاتى » ، فإنه يعنى بذلك أن الله نفسه يقتدى بخليقته ( أى الإنسان ) بمقتضى فعل لا يخلو من ألم ، وبأس ، وموت ! وآية ذلك أن « الآب » يتجسد على صورة « ابن » . وهذا « الابن » يتعذب ويحضر ويموت بالضرورة ، لكي لا يلبث أن يُبعث حياً ويوادى الاتحاد بالآب الذى هو واحد معه بالجوه . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى أسطورة عدن ، فإنها تمثل ضرورة اغتراب الله عن ذاته فى الإنسان : ذلك الخلق الذى خلقه الله نفسه ، ثم لم يلبث أن تركه بمصاه وينأى بنفسه عنه ، ولكنه

عاد من بعده فافتداه وأقننه من الملاك ! وحين مد الإنسان يده إلى شجرة المعرفة ،  
فإنه سرعان ما هوى من حالة البراءة والطهر إلى حالة الخطيئة والعذاب ؛ ولكن  
خطيئته في الحقيقة لم تكن إلا طبيعة « أصلية » استلزمها مصيره وتطلبها وجوده !  
أجل ، فقد كان لا بد للإنسان من أن يرتكب المصيبة ، لأنه هبات للإنسان  
أن يصبح موجوداً متكاملًا اللهم إلا بعد الخطيئة ، وبعد العذاب ! وقد استرد  
الإنسان وجوده البشري الكامل بعد العقوبة والصنع الإلهي ( أو الغفران ) ،  
ولكنه لم يعد إلى حالة البراءة ، بل استرجع حالته البشرية المليئة . وما كان  
يمكن للموجود البشري أن يبلغ هذه الحالة ، لو لم يكن الله قد عانى الاحتضار  
والموت من أجله ! وقصارى القول أن للعذاب دلالة ميتافيزيقية تكشف عنها  
« دراما الله والإنسان » في هذه الفلسفة الجدلية التي لا ترى في الصراع ، والتناقض ،  
والاغتراب عن الذات ، سوى مجرد مظاهر لما في الوجود من « سلب »  
أو « قوة سالبة »<sup>(١)</sup> .

### الصلة بين « الألم » وعملية « تحقيق الذات » في فلسفة برديائيف

ولا بأس من أن نتوقف وقفة قصيرة عند مذهب ميتافيزيقي آخر شاء له  
صاحبه : ألا وهو الفكر الروسي المعاصر برديائيف ، أن يقوم على التأليف بين  
خبرة الألم من جهة ، وتجربة الحرية من جهة أخرى ، ونحن نعرف أن « الألم »  
يمثل في المادة ذلك « الشر » الخاص الذي لا تألو الإرادة جهداً في سبيل العمل  
على طرده واستبعاده ، نظراً لما له من طابع منفر غير ملائم . ولكن برديائيف  
يريد أن يبين لنا أن هذا الذي نفر منه ونحرص على استبعاده بكافة الوسائل  
إنما هو بعبء ما نحن في أمس الحاجة إليه ، حتى نكون ما في وجودنا من طابع

(١) Cf. G. R. G. Mure : « The Philosophy of Hegel. », Oxford  
University Press, N - Y., 1963, pp. 18 - 19.

شخصي . ومن هنا قد علق برديايف على «الألم» أهمية كبرى في عملية تكوين الشخصية ، نظراً لأنه قد فطن إلى أن «تحقيق الذات» فعل الألم لا يتم بدون عناء ومشقة ومقاساة . والواقع أن «تحقيق الذات» لا معنى سوى اكتساب الحرية ، وليست الحرية هبة أو منحة تجود بها علينا قوة عليا ، بل هي عملية شاقة تستلزم الصراع والمثاقفة والمجاهدة ، فلا بد فيها من تحمل شتى ضروب الألم والمذابح والمعاناة . ولكننا كثيراً ما نشعر بفداحة عبء تلك الحرية ، فنود لو استطعنا أن نتخلّى عنها ، حتى نتجنب الألم ، ونخلع عن وجودنا ذلك الطابع الدرامي الذي لا يكاد يفصل عنه . وليس بدعاً أن ترتبط الحرية بالألم ، فإن مأساة الوجود الإنساني تنحصر في تلك العملية الشاقة التي تقوم بها «الذات» حينما ترفض كل نغمة سلبية ، وكل سعى رخيص وراء السعادة ، حتى تنظر بقطر أوفر من الحرية والكمال . وسواء أكان علينا أن نتحرر من عبودية الطبيعة ، أم من أسر المجتمع ، أم من سطوة الدولة ، أم من طغيان الآلة ، أم من نير الطبقة ، فلئنا في كل تلك الحالات لا بد من أن نشعر بما تستلزمه عملية «التحرر» من مجاهدة ، وألم ، ومشقة . وإذن فإن قيمة الحياة البشرية — فيما يقول برديايف — تنحصر أولاً وبالذات في عملية تحقيقنا لقواتنا ، وعلوّنا على أنفسنا ، وانتصارنا على شتى ضروب الخساسة ، وتحررنا من كافة أشكال المبودية ؛ وهذه كلها جهود عنيفة تضطرنا إلى تحمل «الألم» ، وتقبل «التضحية» ، لأن لم نزل بأنها تستلزم ضرباً من «البطولة» التي لا منلوحه عنها لكل من يريد أن يجاهد في سبيل تحقيق ذاته<sup>(١)</sup> . وهكذا نرى أن هذا الفيلسوف الذي رأى في «التحرر» السبيل الأوحّد لقوصول إلى مستوى الحياة الروحية الصحيحة ، قد جعل من «الألم» الجسر الضروري الذي لا بد للذات من أن تمر به في طريقها إلى «الحرية» . وليست «الحرية» في النهاية سوى «الروح» نفسها : أعني ذلك النبل الإبداعي الذي ينبثق من أعرق أعمقنا حين نكون قد نجحنا في تحقيق قوتنا .

(1) N. Berdiaeff : - *Cinq Méditations sur L'existence* - 1936 , P. 203 .



## الصلة بين « الألم » و « الترقى الخلقى » لدى الفرد والجماعة ...

إن الكثيرين ليعترفون « الألم » بقولهم « إنه على وجه التحديد تلك الحالة التي لا نريد أن نمانعها » ، ولكن من المؤكد أنه على الرغم من أن الإرادة تقول للألم دائماً : « لا » إلا أن تجربة الألم نفسها دوراً هاماً في ترقية: إرادة . والحق أن « الألم » يسير دائماً جنباً إلى جنب مع الترقى الروحي : فإنه ما من شيء عظيم أو جليل قد تحقق في هذه الحياة البشرية من دون ألم . ولنا نريد أن نذهب مع كيركجارد إلى حد القول بأن « الوجود الإنساني هو في صميمه عذاب ، وعذاب ديني على وجه الخصوص <sup>(١)</sup> » ، وإنما حسبنا أن نقول إن التاريخ البشري نفسه شاهد على أن الإنسانية قد اضطرت إلى أن تجتاز أقصى التجارب وأقصى المحن ، من أجل الوصول إلى مرحلة أسمى من الرق . والواقع أننا قد نكون على حق حين نقيس مدى رقى الجماعة ( كما هو الحال أيضاً بالنسبة إلى الفرد ) بما عانته من محن ، وما مر بها من تجارب . وهنا يتجلى الفارق الكبير بين الإنسان البدائي والإنسان المتحضر : فإن البدائي لا يكاد يعرف كل تلك الآلام العديدة المتنوعة التي تجيء بها الحضارة الإنسانية كلما أوغل الإنسان في سبيل التقدم والتحضر ، على حين أن المتحضر يمانى الكثير من الآلام بسبب ترقى حساسيته ونضج وعيه ورقة شعوره . ومن هنا قد لاحظ الكثير من الباحثين أن الإنسان البدائي يكاد يحيا في شبه سرور دائم ، حتى أنه ليجعل الكثير من الآلام الأولية البسيطة التي يمانعها الإنسان المتحضر ، على الرغم من أنه أكثر تعرضاً ( من الإنسان المتحضر ) للصدفة ، والقوى الطبيعية الخطيرة ، وشقى ضربات القدر ، ويبدأ يزاد شعور الرجل المتحضر بالخوف من جهة ، والبعد عن الطبيعة من جهة أخرى ، نجد أن الرجل البدائي أقل منه شعوراً بالخوف ، وأدنى منه إحساساً بالبعد عن الطبيعة . وهكذا تقل لدى الرجل البدائي درجة الإحساس بالألم ، وتضعف لديه القدرة على

(1) Jean Wahl : « Etudes Kierkegaardianes » Vrin, 1949 p. 357

تميز المواقف الأليمة ، بينما تعمل المدنية — لدى الرجل المتحضر — على زيادة إحساسه بالألم ، وتقوية قدرته على تمييز أو إدراك المواقف المؤلمة . وليس غريباً أن يكون من آثار الحضارة البشرية تزايد آلام الفرد والجماعة ، فإنه لمن الواضح أن تعقد أسباب الحياة لا بد من أن يفضى إلى تنوع آلام الإنسان . ولعل هذا ما عناه ما كس شلر حيناً قال إن المدنية تزيد من عمق الآلام البشرية ، لأنها في الوقت نفسه تفتح أمام الإنسان للتحضر مجالاً واسعاً لضروب كثيرة من المرات . وسواء أردنا أن لم نرد ، فإنه لا بد لنا من أن نشترى حضارتنا بأفدح الأثمان ، لأن علينا أن نتقبل ما يجيء معها من آلام ومصاعب وعين<sup>(١)</sup> !

وأما بالنسبة إلى الأفراد ، فإنه لمن الواضح أن لقدرة على التألم هي — إلى حد ما — مقياس لدى قدرة كل فرد على التحضر والترقى . وحتى إذا لم نقل مع كيركجارد بأنه « كلما كان الشخص أسمى وأرقى ، كان الثمن الذي يدفعه لشراء أى شيء أغلى وأبهظ » فإنه لا بد لنا مع ذلك من التسليم بأن القدرة على التألم تسير جنباً إلى جنب مع الرغبة في تحقيق المثل الأعلى ، ولسنا هنا في مجال الآلام الحسية التي ترتبط ارتباطاً مباشراً بمطالب الجسم العضوية ، بل نحن في مجال الآلام النفسية التي ترتبط ارتباطاً مباشراً بمطالب الشعور الخلقى . وهكذا نجى ضرورات الترقى الخلقى أو النمو الروحي تفرض على الذات آلاماً نفسية عديدة : إذ يشعر المرء بأن شخصيته لا يمكن أن تنمو وترقى إلا إذا انصهرت في بوتقة الألم والمذاب . وهناك تجربة نفسية أليمة كثيراً ما نعانيناها في حياتنا الروحية العادية : ألا وهي تلك التجربة التي يحياها الإنسان كل يوم حيناً نجى أفعاله دون مرايمه ، أغنى حيناً يشعر بأن ما يمتلكه هو دون ما يريد بكثيراً ، ولسنا في حاجة إلى حسن مزهف من أجل الشعور بهذه التجربة الأليمة ، وإنما حسبنا أن نلقى نظرة عابرة على أفعالنا العادية ، لكي ندرك إلى أى حد يعمل « الألم » عمله في صميم حياتنا الخلقية .

---

(1) Max Scheler : « Le Sens de la Souffrance » , Aubier, 1946, pp. 25 — 27 .

ولا شك أن كل من يشعر بأشد قوة باطنة تدفعه إلى التصاعد والترقي لابد من أن يعاني في الوقت نفسه هذا « الألم » الذي لا علة له سوى شعور المرء بأنه دون ما ينبغي بكثير<sup>(١)</sup> !

### الألم بوصفه قيمة خلقية تزيد من عمق حياتنا الباطنية

لقد حاول الفيلسوف الألماني ماكس شلر أن يظهرنا على الدلالة الروحية العميقة للألم فقال إن العلاقة وثيقة بين « الألم » و« التضحية » : لأن « الألم » هو في صميمه « تضحية » بالجزء من أجل الكل ، أو تضحية بما له قيمة دنيًا من أجل ما له قيمة عليا . والعلة وثيقة بين الألم والموت : لأن الألم موت للجزء ، ولكنه موت يتحقق من ورائه إنقاذ الكل . كذلك يمكننا أن نربط الألم بالحلب فنقول إن أية قيمة عليا لا يمكن أن تفرض علينا التضحية بقيمة أخرى دنيًا إلا إذا كانت أقدر منها على انتزاع حُبنا . ومن هنا فإن الألم هو الذي يضطرنا إلى أن نخضع حياتنا الحسية لنشاط روحي يتزايد سموًا يوماً بعد يوم . وحينما يقول أفلاطون — ومن بعده فلاسفة المسيحية — إن الألم أداة تطهير ، فإنهم يعنون بذلك أن آلام الحياة هي الكفيلة بأن توجه بصرتنا الروحية نحو الخبرات العليا والقيم السامية ، فترفع بنا إلى مستوى الطهارة القلبية الحقة التي هي ينبوع السعادة الروحية العميقة.<sup>(٢)</sup> ولعل هذا هو السبب في أن معظم الديانات الكبرى تملك أهمية عظيمة على « الألم » ، حتى لقد ذهب كيركجارد (في تفسيره للمسيحية) إلى أن « الألم » هو العلاقة التي يميز الإنسان المتدين : لأن الألم يعني العزلة الروحية ، والحياة الباطنية العميقة ، والشعور بالتناقض الحاد بين اللتاهي واللامتنهاي . ويمضي كيركجارد إلى حد أبعد من ذلك فيقول إن الألم هو الجوهر

(١) ارجع إلى كتابنا : « مشكلة الإنسان » ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٧ ، الفصل الخامس ، ص ١١٥ - ١١٦ .

(2) Max Scheler : « Le Sens de la Souffrance » , Arbiax, 1946, pp. 62-71.

الروحى الذى يعيش فيه الإنسان المتدين ، إن لم يكن هو الجوى الأوحى الذى يستطيع أن يتنفس فيه . « وحينا يريد الله أن يوثق العلاقة بينه وبين إنسان ما ، فإنه يستدعى رفيقه الأمين الذى هو الملم ، وينته عليه بأن يلاحقه أينما توجه ، ويشدّد عليه بأن يلازمه فى كل خطواته » وهكذا يصبح « الملم » حليف الرجل المتدين ، ويظل الملم هو الصديق الأوحى الذى يلازم المسيحيّ فى حله وترحاله ، كالظل لا يفارق صاحبه <sup>(١)</sup> .

والواقع أن من شأن « الملم » فى كثير من الأحيان أن يوفّه فى النفس تناقضا خصباً يزيد من عمق حياتنا الباطنية ، إذ نشعر الذات بتوتر حاد بين ما هى عليه ، وما تريد الوصول إليه ، أو بين ما هو كائن ، وما ينبغي أن يكون ، ومثل هذا التوتر هو — على حد تعبير الفيلسوف الفرنسى رنيه لوسن R. Le Senne — شعور بالقيمة . وليس معنى هذا أن « الملم » هو فى حد ذاته « خير » ، وإنما معناه أن « الملم » قد يمود بالغير على الذات ، حينما تتمكن من تمثله ، أعنى حينما تستطيع أن تجعل منه أداة فاعلة لتحقيق تطورها الروحى وتنمية حياتها الباطنية . وتبعاً لذلك فإن القدرة على التألم هى أمانة طيبة : إذ ربما كان أعضل داء يمكن أن تصاب به النفس هو أن تصبح غير قادرة على التألم ! وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن التألم ليس مرضاً على الإطلاق ، وإنما هو بالأحرى نقاعة النفس ، أو هو على الأصح السبيل إلى تحقيق غبطة أعمق وسرور أعظم !

صحيح أن هناك أناساً لا يقوون على تحمل الآلام ، ولكن هؤلاء فى الحقيقة بشر ضعفاء تزعزعهم التجارب ، وتصف بهم البلى ، وتهتد كياناتهم المحن ، فسرعان ما يقعون صرعى تحت ضربات القدر ، وعندئذ لا يلبثون أن يرزحوا تحت وطأة الغدا ، ومن ثم يتضعض كل وجودهم ، ويتداعى بناء شخصياتهم !!

(١) Cf. Jean Wahl : « Etudes Kierkegaardianes », Vrin, 1949, pp. 307—369.

( ولرجع أيضاً إلى مقالتنا للشار إليه آتاه مجلة علم النفس مجلد ٥ ، عدد ٣ ، ص ٣٩٠ )

وحينا تزول الغمة عن الإنسان الضيف القوي لا طاقة له على تحمل الألم ، فإنها لا تدعه إلا مشوهاً ، معطماً ، مبهض الجناح ، مغلوباً تماماً على أمره ! ومن هنا فإنه لا يعود يقوى من جديد على التهور من كبوته ، بل يجد نفسه عاجزاً تماماً عن الوقوف على قدميه ، وكأنما هو قد فقد كل ما كان له من قيمة ! وهذا هو السبب في أن « الألم » لا يمثل بالنسبة إلى الرجل الضيف سوى مجرد « نقي » تام لكل قيمة . وعلى العكس من ذلك ، نجد أن الرجل القوي يقوى على احتمال الألم لا يخرج من التجربة إلا أقوى صلابة ، وأشد عزيمة ، وأصلب عوداً ، ولا غرو ، فإن « خبرة الألم » — بالنسبة إليه — هي بمثابة فرصة مواتية لزيادة قدرته على الاحتمال ، وتنمية كيانه الأخلاقي ، وتنقية معدنه الإنساني . وإذا كان للألم — في نظره — قيمة خلقية كبرى : فذلك لأن استجابته للمسح والتجارب هي على النقيض تماماً من استجابة الرجل الضيف للمستكين . وآية ذلك أنه لا يستجيب لضربات القدر بالصراخ والمويل ، بل هو يستجيب لها برحود أفعال إيجابية ، يؤكد فيها ذاته ، ويعلن من خلالها رفضه لكل استسلام !

والواقع أنه حينما تنزل بساحة الرء مصائب كبرى أو عن هائلة لا يملك حيالها شيئاً ، ولا تقوى إرادته على صدّها ، فهناك قد تنطلق من عقابها بعض القوى الدفينة في أعماق طبيعته الخلقية ، لكي تقوم بدور المقاومة الفعالة بدلاً من النشاط العادي الموجود لديه . وحينما يتحقق « التحرر » أو « الانطلاق » لهذه القوى ، فإنها قد تأخذ على عاتقها مهمة الكفاح في سبيل القود عن الكيان الخلق لصاحبها ، والعمل على الدفاع عن صميم وجوده الروحي . والحق أن « التألم » هو ضرب من الامتحان أو الاختبار لطاقة « الوجود الأخلاقي » : لأنه يحك صلابته الروحية ، ويمماد مرونته الأخلاقية . وليس من الضروري أن يكون التألم علامة على الانهيار أو الاستسلام ، بل كثيراً ما يكون « التألم » شاهداً على قيام حالة تحرر فني ، أو توافر بقطة روحية يتم بمقتضاها استنهاض القوت

الأخلاقية السكائمة ، وعندئذ لا يلبث الفرد أن يقيم الدليل على أنه يملك من « القوة » أو « القدرة الحقيقية » ما هو أسى بكثير من كل ما ينطق به نشاطه المادى . ولا غرابة في ذلك على الإطلاق : فإن الانهيار الذى قد يصيب نشاطنا المادى كثيراً ما يكون مناسبة طيبة لإطلاق ما هو لدينا من طاقات روحية خفية ، وعندئذ تظهر لدينا القدرة الإيجابية على التصمل .

يبد أنه لا بد لنا من الاعتراف بأن لكل فرد منا — بطبيعة الحال — قدرة محدودة على احتمال الألم ، بحيث إنه إذا زادت البلىا التى تنزل بساحته عن الحد الذى يمكنه احتماله ، فإن « الألم » قد يقهره ويرين عليه . وتبناً لذلك فإن لكل فرد منا « نطاقاً » معيناً يمكنه فى داخله الإفادة من « الألم » بوصفه « قيمة » ، حتى إذا ما تجاوزت الآلام هذا الحد أو النطاق ، لم تلبث أن استعالت إلى قوى مضادة تماماً لكل قيمة ! وهنا تلتقي بالجانب القبيح من جوانب الألم : فإن من شأن الآلام إذا زادت عن حدها أن تصبح عوامل سلبية هدامة تتبدد معها سائر القيم ، وإن كانت النقطة التى يتم عندها هذا التحول لا تتحدد بكمية الآلام نفسها ، بل بمدى قدرة الفرد على احتمال الآلام . وأما فى نطاق الحدود الميسر لكل فرد منا احتمال الآلام فى مجالها ، فإن من المؤكد أن « التألم » يقترن بعملية استنهاض أو استشارة لطبيعتنا الأخلاقية الدفينة ، وكأن من شأن « اللامانة » أن تحرك أعماق وجودنا ، وأن تطلق طاقاتها المهيوسة ، وأن تحرر أنبل ما لدينا من قوى روحية . ومن هنا فإن كل من صهرته الحزن لا بد من أن يكون أصعب عوداً من غيره : لأنه قد مر بتجربة الألم التى هى الحلك الأوحى لاستعانة معادن الرجال ! وحين يخرج المرء من معركة الآلام ظافراً منتصراً ، فإنه لن يجد من بعد شيئاً صعباً لا طاقة له به : لأنه سيكون عندئذ قد احتزن فى باطنه من الطاقات الروحية ما يستطيع معه مواجهة أفسى الحزن وأفسى التجارب ! ولا غرو ، فإن

الإنسان الذى انصهرت نفسه فى بوتقة الآلام هو — على حد تعبير نيتشه — كالقوس المشدود الذى ينتظر السهم ! أو هو فى الحقيقة إنسان مجرب قد زودته الحياة بأسمى قوة أخلاقية .

### هل من صلة بين « خبرة الألم » و « الوعى بالقيم » ؟

إن الكثير من فلاسفة الأخلاق ليعلمون من شأن « الألم » لأنهم يرون فيه « خبرة خاتمية » لا مثيل لها فى عالم الخبرات الروحية للوجود البشرى . وحجة هؤلاء أن الألم العظيم يهبط إلى القرار الصحيح الذى لم ينفذ إليه أحد من قبل ، ويهز أركان الوجود البشرى بشكل لم يحلم به قط كَلَّ من لم يقدر له أن يماني تجربة الألم . وحين يقول هارتمان (مثلاً) إن من شأن الألم أن يفتح الكثير من « الأماكن الدفينة المغلقة » ، فإنه لا يعنى بذلك أن الألم ينفذ إلى أعماق قلب المرء ، أو إلى أعماق قلوب الآخرين غيب ، بل هو يعنى بذلك أيضاً أن الألم يفتح أعماق قلب الحياة العامة نفسها ، بكل ما تنطوى عليه من مظاهر الخسوبة والوفرة والثراء . وهذا هو السبب فى أن من شأن الألم أن يغير من كل موقف الفرد من الحياة تغييراً كلياً شاملاً . وعلى حين أن الشخص الذى لم تنقل كاهله الحزن والتجارب ، لا يكاد يرى من الحياة سوى سطحها الظاهرى البراق ، نجد أن الشخص الذى لم تنفضه الآلام والبلايا يصعبه بيمضه نحو كل ما فى الحياة من مواقف ، ومطامح ، وآمال ، وصراعات ، ومعارك ، ولكنه ينفذ بيمضه إلى ما يكن تحت السطح ، فيرى ما تحتها الحياة من قيم ، ومكان ، ودلالات ، ويشارك فى حياة الآخرين وبالتالي فإن نظرتة لابد من أن نحى . أكثر اتساعاً وأشد إرهاباً . ومن هنا قد يكون فى وسعنا أن نقول إن من شأن « التألم » أن يزود صاحبه بالقدرة على رؤية القيم الخفية التى لم يقدر له من قبل التنفيذ إليها أو الوقوف عليها . وهذا ما حدا باليمض إلى القول بأن « الألم »

هو العلم الخاص الذى يلحق الإنسان درساً لا ينشأ فى الوعى بالقيم . ولا غرو ، فإن الحياة الخلقية لا تقوم إلا على الخبرات الماشية وللواقف الحية ، بحيث إنه جهات القيم أن تنكشف لنا اللهم إلا من خلال تلك الصراعات الحيوية التى نعيشها بأنفسنا فى صميم تجاربنا الوجودية . والواقع أنه ليس من شأن أى موقف حتى أن يكشف عما يتلوى عليه من « عناصر قيم » ، اللهم إلا لذلك الشخص الذى يندمج فيه ويمتزج به ، أو على الأقل لذلك الشخص الذى يحدق فيه ويمعن النظر إليه ببصر حاد وبصورة نفاذة<sup>(١)</sup> .

ولذا جاز لنا أن نقول إن الإنسان يتتبع أسمى القيم بالامه وأحرزانه ، فقد يصح لنا أيضاً أن نقول إن هناك « إرادة عذاب » أو « إرادة ألم » تأخذ على عاتقها شراء أسمى القيم بأفدح الأثمان ! والحق أن كل من يرتضى لنفسه حل أفعال باهظة ، أو تحمل تبعات ثقيلة ، لابد بالضرورة من أن يكون مالكاً لمثل هذه الإرادة . وليس من النادر أن نلتقى بأناس يريدون أن يتألموا فى سبيل بلوغ غاية كبرى ، أو تحقيق هدف أعظم ، سواء أكان هذا الهدف فكرة ، أم مثلاً أعلى ، أم غاية جماعية أم غير ذلك . ولكن ربما كانت أحق صورة من صور « إرادة الألم » هى تلك التى نلتقى بها لدى الإنسان الذى يريد أن يتعذب فى سبيل الحب ، أو على الأصح فى سبيل الشخص المحبوب ! وليس من شك فى أنه حيناً يرتضى المرء لنفسه أن يتألم فى سبيل الشخص الذى يحبه ، فإنه يهدف من وراء هذا الألم إلى تحقيق ضرب أحق من المشاركة ، وكأنما هو يريد أن يصهر ذاته فى بوتقة حبه العميق « للآخر » ونحن نعرف كيف أن الأم تحب ابنها على الرغم من كل ألم قد يستببه لها ، إن لم يقل بأن حبها لابنها يتزايد عمقاً وشدة ، بقدر ما يستبب لها هذا الابن من ألم وعذاب ! وليس على ظهر هذه الأرض أمٌ هى على استعداد

(1) N. Hartmann : « Ethics », vol. II., 1963, Ch. XI, pp. 140—141.



للتنازل عن هذا الألم ، أو التخلي عن ذلك المذاب ، مهما يكن الثمن الذى قد يكلفها حبها لأبنائها ! ومعنى هذا أن حب الأم لأبنائها لا يقف على مدى عرفاتهم بالجميل لما ، بل هو حب خالص يقوم على التضحية ، ويقترن بالألم والمذاب ، دون أن يكون له أدنى شأن بوفاء الأبناء أو عدم وفائهم ! وقد كان المسيحيون الأوائل يتحدثون عن التألم فى سبيل المسيح ، أو احتمال المذاب من أجل اسم المسيح ، فكانوا يرون فى « الألم » أكبر مشاركة من جانبهم فى شخص « يسوع المسيح » . . .

وليس من شأن الألم — فيما يقول هارتمان — أن يتساقط بالشخصية البشرية ، وأن يزيد من عمق إحساسها الخلقى ، وأن يكسبها ضرباً من النبيل الخلقى يغيب ، بل إن من شأنه أيضاً أن يزيد من قدرة الإنسان على الإحساس بالسعادة . وآية ذلك أن من شأن « خبرة الألم » أن تكسب المرء إرهاباً وعمقاً يجعلان منه مخلوقاً رقيقاً يتمتع بقدرة أعظم على تذوق السعادة . والواقع أن الشخصية التى صهرتها الآلام لا تمود بمزج لأنفه المخاوف ، وتخلق لأصفر الأحداث ، بل تقف فى وجه مصيرها بقلب ملؤه الشجاعة والإقدام ، دون أن يقض مضجعها أى تلثف على اللذة أو أية رغبة عارمة فى السعادة ! وقد عودتنا الحياة أن يكون جزاء من لا يجرى وراء السعادة ، أن يراها يوماً جالسة إلى مائدته على غير ميعاد ! ومن هنا فإنه ليس بدعاً أن تقدم السعادة إلى ذلك الرجل « المحرب » الذى اكتوت نفسه بيران الآلام ، وانصهرت شخصيته فى بوتقة الأحران<sup>(١)</sup> !

ولسنا نريد أن نسير بمضى الفلاسفة الحيويين — من أمثال نيتشه — فى تمجيدهم للألم ، وإنما حسبتنا أن نقول إن ما فى « تجربة الألم » من محق وإرهاب هو الذى يجعل منها إحدى التجارب الأخلاقية الأساسية لكل ضمير إنسانى . ولم يجانب نيتشه الصواب حين قال إننا لو عمدنا إلى امتحان حياة الأفراد والشعوب ،

(1) N. Hartmann: «Ethics», vol. II., Moral Values, 1963, p. 141

لوجدنا أن أفضلها وأكثرها إنتاجية هي تلك التي صهرتها الآلام. « وإلا ، فهل يكون في وسع الشجرة التي تتطلب النمو والازدهار في صَلف وكبرياء ، لكي تبلغ أغصانها وفروعها عنان السماء ، أن تستغنى عن الطقس الرديء ، أو أن تعفى نقبها من الزواجر والأعاصير ؟ إن العوامل المؤذية ، وشتى المقاومات الخارجية ، وكافة ضروب الكراهية والغيرة والناد والارتياح والقسوة والطمع والنف : هذه كلها لا يمكن إلا أن تكون مجرد ظروف مواتية هيئات لأى نمو عظيم أن يقوم بدونها ، حتى ولو كان ذلك في مضار الفضيلة نفسها ! وقد يحىء السم فيحطم الطبيعة الضعيفة الواهنة ، ولكنه لن يكون إلا عاملاً من عوامل التقوية بالنسبة إلى الفرد القوي المتين . ولا غرو ، فإنه لن يستيه شيئاً أصلاً<sup>(١)</sup> » ! ويعد نيتشه إلى التحدث عن « حكمة الألم » في موضع آخر فيقول إن الألم — مثله في ذلك كمثل اللذة — هو أداة فعالة من أدوات المحافظة على بقاء النوع . ولو لم يكن الألم كذلك ، لم القضاء عليه منذ زمن بعيد ! صحيح أن من طبيعة « الألم » أن يكون « جارحاً » ، ولكن الجراح التي يسببها لنا هي في حد ذاتها علامات على طريق الشفاء ! « وأنا حين أفكر في الألم فإننى أسمع تلك الصيعة العالية التي يرسلها ربان السفينة حين يدعو بحارته قائلاً : خففوا أشرعتكم ! ولا بد من أن يكون الإنسان — ذلك الملاح القديم المسور — قد تعلم كيف ينشر أقلعته بألآف الطرق المختلفة ، وإلا لما استطاع أن يبحر طويلاً ، إذ لكان المحيط قد ابتلعه منذ زمن بعيد ! ونحن أيضاً لا بد لنا من أن نعرف كيف نحيا على طاقة مخفضة : إذ بمجرد ما يلوح لنا الألم بإشارته المخدرة ، فإنه لا بد لنا عندئذ من أن نمجد إلى تخفيض سرعتنا : لأن معنى هذا أن هناك خطراً عظيماً يلوح في الأفق ؛ أو أن هناك زوبعة قد أصبحت على مقربة منا ؛ وأنه لا بد لنا بالتالى من العمل على تجنب الرياح ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً . ولكن ثمة أناساً ، إذا دنى

(1) F. Nietzsche : « Joyful Wisdom », New-York, Frederick Ungar Publishing Co. 1964, No 19, Evil, p. 6-57,

منهم انطهر الجسيم ، سموا صيحة معارضة تملأ ، فهم لا يبدون أكثر كبرياء ،  
وأشد سعادة ، وأقوى رغبة في القتال ، اللهم إلا حين تمصف الأنواء ، وتثور  
الزواجع ، وتتجمع الأعاصير ؛ وكأن من شأن « الألم » نفسه أن يزودهم بأسى  
لحظات حياتهم ! هؤلاء هم أبطال البشرية : أعنى أنهم « حملة الألم » المظاء  
في كل تاريخ الجنس البشرى . . . إنهم يمثلون قوى ذات أهمية كبرى للمحافظة  
على بقاء النوع والعمل على تقدمه ؛ وربما كان من بعض أفضالهم — على الأقل —  
أنهم يفتقون بالرصاد لكل حياة سهلة رخيصة ، دون أن يخفوا احتقارهم لهذا  
النوع من السعادة <sup>(١)</sup> . وليس لنا من تعليق على هذه العبارات القوية التي تلخص  
فيها نيتشه كل « حكمة الألم » سوى أن نقول إن الصلة الوثيقة التي تجمع بين  
« خبرة الألم » من جهة ، ووعي الإنسان بالقيم من جهة أخرى ، هي التي أملت  
على كثير من فلاسفة الأخلاق التوجس من حياة اللذة والسهولة ، والقول بأن  
الضمير أو الوعي الخلقى هو في جوهره صورة من صور « الشموخ الألمى » . . .

### « الصلة بين « الألم » و « عذاب الضمير »

وهنا قد يحق لنا أن نقف وقفة قصيرة عند ما اعتدنا نسميته باسم « الدم »  
أو « عذاب الضمير » ، حتى نقف على طبيعة هذا النوع الخاص من « الألم الخلقى » .  
ولنفترض مثلاً أنني قد تفوهت بكلمة ، أو أنني قد أعطيت وعداً ، أو أنني قد  
أنتيت تصرفاً ، أو أنني قد اتخذت خطوة ، دون أن أحسب سلفاً كل النتائج التي  
يمكن أن تترتب على سلوكي هذا . ألسنا نلاحظ في هذه الحالة أن « الفعل » الذي حققته  
لن يلبث أن يفصل عني ، لكي يشهد لي أو يشهد ضدي ، دون أن يكون في وسمي  
من بعد أن أندكر له ، أو أن أنهرب منه ؟ بل ألسنا نلاحظ أن الجماعة نفسها

(1) F. Nietzsche : « Joyful Wisdom », N—Y, 1963, N° 318,  
Wisdom in Pain, p. 247.

تفرض علينا ضرباً من الوفاء الصارم لما حققنا من أفعال ، وكأنما هي تريد بذلك أن نشعرنا بمجدية « الفعل البشري » ، وخطورته ، واستمراره في الزمان ؟

هذا كانت Kant — مثلاً — يقتل والده المعجوز الذي فقد وعيه تماماً ، وما من رقيب يمكن أن يسجل عليه فعلته ، بل ما من قرائن تشهد حتى بإمكان وجود جريمة ! ولكن شبح الجريمة يظل يطارد حتى وهو في أوج عظمته ، فلا يقوى هذا الملك العظيم على إخاد صوت ضميره ، أو تخفيف حدة شعوره بالندم والأم والذئاب النفسى للقيم ! وعبئاً يحاول الإنسان في مثل هذه الأحوال أن يبرر مسلكه بأن يقول لنفسه إن جرمته ضئيلة تافهة : فإن قيمة الأفعال — في المجال الأخلاقي — لا تقاس دائماً بمجسها !! ومعنى هذا أن انعدام التناسب بين « العلة » و « المفعول » في العالم الأخلاق هو السر في مجزنا أحياناً عن تفادي « تأنيب الضمير » . والحق أن « تأنيب الضمير » ليس مجرد استرجاع للماضي الألم في الحاضر ، وإنما هو تعبير عن حالة نفسية معقدة تقوم على التناقض الحاد والازدواج الألم : ذلك أن الضمير يشعر من ناحية بأن الأفعال التي حققها في الماضي والتي أصبح يتكرها اليوم ، لا يمكن بحال أن تندمج في صميم ذاته الحاضرة ، لأنه لم يمد يدها على الإطلاق ؛ ثم هو من جهة أخرى لا يملك أن يطرحها خارج ذاته ، وكأنما هي لا تمت إليه بأذى صلة . إذ الواقع أنها ليست غريبة عنه تماماً ، وإنما هي داخلية في صميم وجوده ، دون أن يكون في وسعه اعتبارها مجرد منظر خارجي يستطيع أن يحول بصره عنه . وهكذا نجد أنه بين الماضي والحاضر ، أو بين الخطأ الذي ارتكبناه والندم الذي نستشعره لارتكابنا هذا الخطأ ، لا بد من أن يتولد في النفس تناقض أليم هو الذي يكون في الحقيقة صميم « الشعور الأخلاقي » ، أو ما اصطلاحنا على تسميته باسم « الضمير »<sup>(١)</sup> . ومهما فعلنا ، فإننا لن نستطيع أن نلغي ماضينا تماماً : لأنه هبات الموجود الحر أن يجعل ما كان وكأنه

(1) Jankélévitch : « La Mauvaise Conscience », Alcan. 1939, p. 94.

لم يكن ! وقد نستطيع الإرادة الكثير ؛ أما أن نصور من الوجود ما أوجدته ، فهذا ما لا قبل لها به على الإطلاق ! وكثيراً ما ترتبط « خيرة الأُم » بهذا « الماضي » الذى يحمله كل منا بين جنباته ، دون أن يشكن يوماً من الانفصال عنه أو الاسلاخ منه ، حتى ولو أراد أن يصوره ويقضى عليه !

وإن الصجرة لتدلنا على أننا قد لا نستطيع دائماً أن نتنبأ بنتائج أفعالنا ، أو بما قد يترتب على تلك الأفعال من آثار : فإن الرواية للطبوعة أو للسرحة الممثلة على خشبة المسرح سرعان ما تخرج من يد صاحبها ، لكي تكتسب صورة جديدة يحجب لها هو ، فلا يكون عليه سوى أن يقف مكتوف اليدين لكي يشهد ما لم يحظر له على يال ! ولكن القاعدة فى عالم الولادة الروحية أنه لا بد للتسل من أن يتمرد على والديه ، ولا بد للوالدين من أن ينتظرا عقوب الأبناء ! وهكذا تنكسر شوكة الكبرياء البشرية : إذ يشعر الإنسان الخالق بأنه سيكون أول ضحية لما جلب يده ! وقد لا يحظر على البنا عند الفعل أن التمسح الذى تتخذهُ ينطوي على كل تلك الآثار الخطيرة والنتائج الضخمة ، ولكننا لا بد من أن نجد أنفسنا مضطرين إلى أن نأخذ على عاتقنا كل تلك الأصداء التى تنبث بما آتينا من أفعال . وقد يحول بخاطرنا أننا أفضل بكثير من كل ما حققنا من أعمال ، وأن قيمتنا الخلقية أعظم بكثير من كل ما يشهد به سلوكنا ، ولكننا لن نستطيع أن نرى أنفسنا : بأن نزعم لأنفسنا أن الخطيئة هى فيها — على حد تمييز الفيلسوف الفرنسى جان كلفنش — مجرد شيء غريب عنا . والواقع أن الماضى يقبهننا ويلاحننا باستمرار ، فليس فى وسعنا أن نشهد آثامنا الماضية وكأنما هى لا تمت إلينا بأذى صلة ، وإنما نحن مضطرون إلى أن نترف بأن ذلك الوجه السكالح البفيض هو وجهنا نحن ! وربما كانت شناعة الخطأ الأخلاقى كأمية على وجه التحديد فى كونه أترأ ملصقاً فى ، حون أن يكون فى وسعى الانفصال عنه تماماً ! وآية ذلك أن هذا الفعل الذى حققته يبقى حاضراً فى ، دون أن يكون مضى تماماً ! إنه شيء لا أعترف به ، ولكننى

أعترف فيه على ذاتي للماضية ؛ أو هو شيء أحاول أن أنأى بنفسى عنه ، ولكنه  
يظل يلاحقني ويلزمني ملازمة الظل لصاحبه<sup>(١)</sup> !

... تلك إذن هي بعض جوانب من « خبرة الألم » في حياتنا الخلقية  
بصفة خاصة ، وفي وجودنا الروحي بصفة عامة . وليس من شك في أن الوجود  
البشري الذي اعتاد أن يُقيل على اللذة ، ويمزف عن الألم ، لا يمكن أن يصبح  
« كائنًا أخلاقيًا » بمعنى الكلمة ، اللهم إلا في اللحظة التي ينفصل فيها عن حياة  
التلقائية والسهولة واللذة ، لكي يجبه بكل قوته نحو حياة المجاهدة والمسير  
وللشفقة . وليست « خبرة الألم » سوى مظهر من مظاهر صراع الإنسان ضد  
« ذاته » ، وضد كل ما قد تنطوى عليه « ذاته » من عناصر ضعف أو وهن  
أو تخاذل أو قصور ؛ وإذا كان الكائن الحي الواعي وحده هو الذي يتألم ، فذلك  
لأن الحياة الواعية هي الصراع ضد كل أمارات « اللوث » في وجودنا ، بما فيها  
« الضعف الخلقى » الذي لا بد لنا من العمل على استئصال أسبابه !

---

(١) V. Jankélévitch : « La Mauvaise Conscience », Alcan,  
1939, p. 94.

## الفصل الحادى عشر

### خبرة « الأمل »

قد يوجب القارىء أشد العجب ، حين يرانا ننقل من خبرة سلبية كالآلم ، إلى خبرة إيجابية كالأمل ؛ ولكن الواقع أن ثمة حلقة وسطى تجمع بين الخبرتين ، أولاً وهى « خبرة اليأس » . والحق أنه ليس بين البشر إنسان لم يعرف « اليأس » يوماً طرقة إلى قلبه ؛ ولكن ليس بين البشر أيضاً مخلوق واحد لم تتمزج فى حياته خيوط « الألم » و « الأمل » . وقد تبدوكله « لأمل » — لأول وهلة — لفظاً شريعياً لا موضع له فى كتابات الفلاسفة ، خصوصاً لدى أولئك الذين يريدون لمصلحتهم الفلسفة أن تسمى مصبوغة بالصبغة العلمية الدقيقة ، ولكن من المؤكد أن كل « أخلاق » تستند إلى « الإحساس بالقيم » ، وتقوم أولاً وبالذات على « الخبرة للماشة » لا يمكن أن تنفل دلالة « الأمل » فى حياتنا انطقية العملية . وليس على ظهر البسيطة شخص لم يشعر يوماً بأن الطريق قد أصبح مغلقاً تماماً أمامه ، أو أنه قد أصبح يواجه مشكلة عسيرة لا حل لها ، فإن اليأس — مع الأسف — ظاهرة بشرية عادية نشعر معها بأننا أمام مأزق لا رجاء لنا فى الخلاص منه ؛ ولكن اليأس أيضاً — لحسن الحظ — ظاهرة بشرية موقوتة ، لأنه يمثل جوّاً خافقاً لا تستطيع النفس البشرية — فى نطاقه — أن تتنفس ! ولو لم يكن « الأمل » هو الجلو الروحى الأوحد الذى نحيا فى كفه النفس الإنسانية ، لاختنق البشر جميعاً منذ زمن بعيد ؛ وحينئذ قال بعض الفلاسفة إن الله نفسه هو « الأمل » : *Spes Mea* ، فإنهم كانوا يعنون بذلك أنه ليس للمشكلة الاكوتولوجية من حل إلّا بالأمل !<sup>(١)</sup>

(١) ذكرى إبراهيم : تأملات وجودية ، دار الآداب ، بيروت ، ١٩٦٧ ، ص ١٢٥ .

يبدأ أننا حين نتحدث هنا عن «الأمل» ، فإننا لا نتحدث عن «حل نظري» .  
لمشكلة أو تكنولوجية ، بل نحن نتحدث عن خبرة وجودية تنكشف من خلالها  
قيم خلقية أساسية . وإذا كان من غير الممكن ، إن لم نقل من المحال ، قيام  
«أخلاق» — بمعنى الكلمة — على دعامة من «اليأس» للطلق ، فذلك لأن  
«الإخلاص» — بطبيعتها — ثقة ضمنية في إمكانية «التحسن» ، وإيمان خفي  
بإمكان انتصار «الثالثة»<sup>(١)</sup> . وليس أيسر على الإنسان — بطبيعة الحال —  
من الاستسلام لنداء «الموت» ، أو الاستجابة لداعى «اليأس» ، بدعوى أنه  
لا صلاح للإنسان ، وأنه لا أمل في ترقى الأخلاق البشرية ، ولكن من الواضح  
أن مثل هذا الاستسلام هو في صميمه قضاء مُبرّم على الوجود البشرى بأسره .  
وآية ذلك أن استمرار الإنسان في البقاء شاهد على أنه قد وجد سبيلاً إلى القضاء  
على «اليأس» — بصورة أم بأخرى — ، كما أن رفضه لكل توحيد مطلق  
بين «الواقع» و «للأمل» دليل ساطع على أنه ما يزال يأمل أن يكون  
مستقبله خيراً من ماضيه وحاضره . وإذا كانت «خبرة الأمل» شاهداً حياً على  
ارتباط الأخلاق بالمشتر والضييق والشدّة ، فإن «خبرة الأمل» دليل قوي على  
اقتراح الأخلاق بالنفّة والرجاء والإيمان . فليس ثمة «أخلاق» تخلو تماماً من كل  
«مثل أعلى» : لأنه لو وُجدت مثل هذه «الأخلاق» لما كان أمامها «أفق»  
تتحرك صوبه ، أو «هدف» تسعى إليه . ولكن «الإخلاص» — بطبيعتها —  
إنما هو «المستقبل» ، وسعى من أجل تحقيق «للأمل» . فالأمل «خبرة»  
معاشة تمنى أن يصر الإنسان متجه نحو الأمام ، وأن جهده مُعبأ من أجل  
تجاوز الحاضر ، وبالتالي فإنّه لا حياة للوجود الأخلاق إلاّ بالأمل ، وفي الأمل !

---

(١) نرى هنا بهذا اللفظ «الغاية الأخلاقية» Moral Idealism لا التالية «الصورية» ..



## الدلالة الروحية لخبرة اليأس عند كيركجارد

يبدأ أننا نكاد نتحدث عن « الأمل » حتى يواجهنا كيركجارد بقوله :  
« إن اليأس — لا الأمل — هو الظاهرة البشرية الطبيعية » ! وجهة الفيلسوف  
الديغريكي الوجودي في هذا الزعم أنه ليس على ظهر الأرض إنسان واحد تخلو نفسه  
تماماً من كل يأس ، كما أنه ليس على وجه الأرض مخلوق واحد تخلو جسمه  
تماماً من كل مرض ! وإذا كان الأطباء يقررون أنه لا يكاد يوجد إنسان يتمتع  
حقاً بصحة كاملة مكتملة ، فربما كان في وسعنا أيضاً — فيما يقول كيركجارد —  
أن نقرر أنه ليس ثمة موجود بشري يتمتع حقاً بسعادة كاملة غير منقوصة . ومعنى  
هذا أنه لا ثمة إنسان تخلو نفسه تماماً من كل أثر من آثار القلق ، أو الضيق ،  
أو الجزع . أو الاضطراب ، أو اليأس ، أو أية صورة أخرى من صور « التمزق  
الباطني » . وكان كل إنسان يمشى على طريق الحياة حاملاً في باطنه جرثومة  
هذا المرض الجسدي أو ذلك ، فإن كل إنسان أيضاً يحمل في أعماق نفسه جرثومة  
مرض روحي قد لا يظن إليه ، ألا وهو مرض « اليأس » . وقد يبدو مثل هذا  
الحكم — فيما يرى كيركجارد — ممعناً في الشطط ، أو المبالغة ، إن لم نقل موعلاً  
في التشاؤم والكآبة ، ولكن الحقيقة أن « خبرة اليأس » تسير جنباً إلى جنب  
مع مطلب روحي هام يفرض نفسه على الإنسان ، ألا وهو ذلك المطلب الذي  
يدعو الإنسان إلى أن يكون « روحاً » Spirit بمعنى الكلمة . ولو كان على  
الإنسان أن يبق مجرد « جسم » أو مجرد « حيوان » لما وجد « اليأس » يوماً  
سبيله إلى قلب « الوجود البشري » . والحق أنه ليس النادر أن يحيا الإنسان في  
يأس ، بل النادر أن يحيا إنسان بلا يأس ! وحتى حين يظن إنسان أنه خلو تماماً  
من كل يأس ، فإن للاعتراف في مثل هذه الحال أنه لا تخلو تماماً من كل يأس ،  
ولن لم يكن لديه وعي صريح بهذا اليأس ! وقد يزعم أحدهم أنه يتمتع بصحة  
جيدة ، مجرد أنه لا يشعر بأي عرض من أعراض المرض ، ولكن هذا لن يمنعه

الطبيب من اكتشاف بعض الجرائم في هذا المصو أو ذاك من أعضاء جسمه .  
وبالمثل قد يظن أحدهم أنه يتمتع بصحة نفسية كاملة : لجرّد أنه لا يشعر بأى عرض  
من أعراض اليأس ، ولكن هذا لن يمننا من اكتشاف بعض الجرائم النفسية  
في باطن مثل هذا الشخص . وربما كانت أخطر صورة من صور اليأس — فيما  
يقول كيركجارد — هي تلك التي يتوهم معها الإنسان بأنه خلو تماماً من كل يأس ،  
أعني تلك التي لا تقتن بأى وعى أو شعور باليأس ! ولستأ نريد أن نتابع كيركجارد  
في حديثه عن أنواع اليأس ، وإنما حسبنا أن نقول إنه يرى في اليأس أمارة من  
أمارات الوعي أو الشعور ، والوعي عنده إنما يعنى الوعي أو الشعور بالذات .  
وكلاً زَادَ شعور الفرد بذاته ، زادت درجة إرادته ، وبالتالي زادت زبّة وجوده  
الذاتى . ومن هنا فإن الإحساس باليأس يسير جنباً إلى جنب مع الشعور بالذات ، كأنه  
يقدر ما تزيد حدة الوعي أو الشعور ، بقدر ما تزيد حدة اليأس . صحيح أن اليأس  
نفسه هو صورة من صور « السلبية » Negativity ، ولكن عدم الشعور  
باليأس يمثل صورة أخرى جديدة من صور « السلبية » . ولا سبيل إلى بلوغ  
الحقيقة — فيما يقول كيركجارد — اللهم إلا باختراق شقى صور السلبية ، من أجل  
الوصول إلى الشعور بالذات من حيث هي « روح » . ومعنى هذا أن « اليأس »  
مرحلة ضرورية من مراحل الترقى الروحى للذات البشرية ، لأنه يمثل ذلك  
« الشعور بالذات » الذى لا بد من أن يقتن بكل حياة أخلاقية سليمة ، إن لم  
نقل بكل حياة روحية سوية <sup>(١)</sup> .

وقد حاول أحد الفلاسفة الوجوديين المعاصرين — ألا وهو بول تليتش  
Tillich — أن يصف لنا دور « اليأس » في دراما الوجود البشرى ، فقال إن  
« اليأس » قبول للعبث أو اللامعنى ، ولكنه ليس استسلاماً نهائياً بقع معه  
المرء أسيراً للعطال أو ضحية للامعقول . وآية ذلك أن الإنسان اليأس لا يتهمزب

(1) cf. S. Kierkegaard : «The Sickness unto Death», trans.  
by W. Lowrie, Anchor Books, New-York, 1954, (on Despair.).

من إشكال الوجود ، ولا : - انفرار من كل تساؤل وجودي ، بل هو يواجه مشكلة الحياة بشيء من الإقدام أو الشجاعة . ولهذا يقول تليتش إن في تقبل اليأس ضرباً من « الإيمان » أو « الثقة » : إذ أن « اليأس » لا يقع إلا على الحدود النهائية لللاصقة للشجاعة الوجودية . ومعنى هذا أن « اليأس » فعل من أفعال الحياة ، وبالتالي فإنه ينقسم بطابع « إيماني » حتى في صميم « سلبه » . وربما كان أحجب ما في المواقف السلبية الأصلية — وعلى رأسها موقف اليأس — أنها لا يمكن أن تكون إلا مواقف إيجابية قَدالة ، فهي لا تلك سوى أن تؤكد ذاتها حتى يكون في وسعها أن تنفي ذاتها ! وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إنه لا قيام لأي سلب قَدال اللهم إلا بذلك الإيجاب الضمني الذي ينطوي عليه . وليس أدلّ على الطابع التناقضي الذي تنطوي عليه عملية « نفي الذات » Self - negation من ذلك للسرور الخفي الذي قد يحدثه « اليأس » أحياناً في بعض النفوس ! ولا غرو ، فإن « السلب » لا يُمحى إلا على ذلك « الإيماني » الذي ينكره وينفيه ! ولعلّ هذا هو السبب في أن الحياة تؤكد ذاتها فينا ، وبنا ، حتى من خلال ذلك « اليأس » الذي قد يوحى إلينا بأنه لا معنى للحياة على الإطلاق ! والحق أن تقبل « اللامعنى » هو ذاته فعل ذو معنى ! وحتى حين يقع الرّم ضحية لموقف « اليأس » فإنه عندئذ لا يكون قد فقد كل درجة من درجات الإحساس بالوجود ، وإلا لما كان في وسعنا أن يستشعر « اليأس » ! صحيح أن من شأن « الحيوية » Vitality أن تقاوم « اليأس » ، ولكن من المؤكد أن « اليأس » لا يخلو تماماً من كل « شعور بالحياة » ، وإلا لما كان في وسعنا حتى ولأن يتقبل « الموت » أو « اللامعنى » . وقصارى القول إن « اليأس الوجودي » — في نظر بول تليتش — يأس قَدال يحمل في ذاته بذور فئاته ، وبالتالي فإنه خبرة روحية هامة تحمل في طياتها تباشير الرجاء أو الإيمان .<sup>(١)</sup>

(1) cf. Paul Tillich : « The Courage to Be » - Yale University Press, New-Haven, 1952. (Ch. II. & III.). Absolute Faith.

## « تجربة اليأس » حين يكون مصدرها « العالم الخارجى »

وهنا قد يقال إن لليأس أشكالا مختلفة ، كما أن له أسبابا متنوعة ؛ وهذه تلك تختلف باختلاف ظروف الناس ، ومشكلاتهم ، وقدراتهم ، وشق ملابس حياتهم ونحن لا ننكر أنه قد يكون هناك من ضروب « اليأس » قدر ما هناك من بشر على سطح هذه الأرض ، ولكننا نميل إلى الظن بأن ثمة مصادر ثلاثة لليأس : الأولى العالم الخارجى ، والذات ، والآخرى ، على التوالي . ونحن يكون « العالم الخارجى » هو مصدر اليأس الذى يستشعره الإنسان ، فهناك تكون الدلالة النفسية لليأس هى شعور المرء بأن « الخارج » أقوى من « الداخل » ، أو أن « المائق » أعظم بكثير من أن تواجهه « الإرادة » . وهنا يجد المرء نفسه يزاء موقف عسير يشعر معه بأنه عاجز عن تحويل « المائق » إلى « واسطة » ، ومن ثم فإنه قد لا يملك سوى الانطواء على نفسه من أجل إعلان « قصوره » أو إشهار إفلامه ؛ وليست كلمة « اليأس » فى هذه الحالة سوى اعتراف صريح من جانب « الإرادة » بأنها لم تعد تملك من « القدرة » ما تستطيع معه مواجهة الظروف الخارجية والتغلب عليها .

ولكن من ذا الذى يقوم بتقدير « الظروف » ، أو وضعها فى ميزان الحكم ؟ .. إنها « الإرادة » نفسها ، وميزان الإرادة ميزان نسي غير دقيق ، معرض للاختلال فى كل لحظة ؛ فالإرادة هى التى تخضع على الظروف دلالاتها ، وهى التى تنسب إليها أقدارها ، وهذه هى السبب فى أن تقل كل « ظرف » كثيرا ما يكون رهنا بمدى « قوة الإرادة » نفسها ، أو مدى استمداها لتتحمل وللواجهة والمواجهة . فليس هناك « ظروف فى ذاتها » ، بل هناك « ظروف نسبية » بالقياس إلى الإرادات البشرية المختلفة . وليس أيسر على الإنسان -- بطبيعة الحال -- من أن يستسلم لليأس ، بحجة أن الظروف التى يواجهها ظروف عصبية هيات لأية قوة بشرية أن تتمكن من الوقوف فى وجهها . ولكن الإنسان

الذى « يستسلم » إنما هو ذلك الذى يرفض منذ البداية « مبدأ المقاومة » ، أو هو ذلك الذى يكون قد استبعد أصلاً « فكرة الصراع » . ولعل هذا هو السبب فى أن الكثير من معاركنا النفسية والخلقية ، نخسرها حتى قبل أن نكون قد دخلنا المعركة ! وربما كان أخطر أنواع « اليأس » ذلك الذى يدب فى نفس المرء منذ البداية ، فيوحى إليه بأنه « خاسر » لا محالة ، أو يوسل له تجنب « الصراع » أصلاً ! وليس من شك فى أن مثل هذا « اليأس » ، إنما هو الهزيمة قبل الهزيمة ، أو هو اللوث قبل الموت ، لأنه « يأس » يحكم على نفسه قبلاً بأنه لن يكون إلا « يأساً » !

وهنا قد يقول قائل : « ولكن ، هل يمكن لليأس إلا أن يكون يأساً ؟ » . وردنا على هذا الاعتراض أن البطانة التى يستند إليها اليأس السوءى ( لا الرضى ) إنما هى بطانة « الأمل » . وهذا هو السر فى أن الكلمة التى تشير إلى « اليأس » Désespoir — فى اللغة الفرنسية — تحمل فى ثناياها كلمة « الأمل » Espoir . والحق أن ما يضاد « الأمل » ليس هو « اليأس » ، بل هو « التبدل » أو « عدم الاكتراث » أو « اللامبالاة » . وأما « اليأس » فهو ذاته الفسق الذى يحمل فى طياته تبشير الفجر ! ولعل هذا ما عبر عنه الفيلسوف الوجودى الكبير كيركجارد حينما قال قوله المأثورة : « إننى لأهوى الموجة العاتية : لأنها هى التى تهبط فى إلى أعماق اليم ، وهى التى تمحى أيضاً على أجنتها القوة إلى ما وراء النجوم » ! فليس كل ما فى اليأس يأساً ، بل هناك أيضاً تلك الخيوط الرفيعة من « الأمل » ؛ وهى الخيوط التى تحتاج إلى يد قوية تستطيع أن تحيك منها نسج النصر ! ومعنى هذا أن « اليأس » فى أصله « حالة مؤقتة » لا بد من تجاوزها ، أو « موقف عارض » يتطلب العمل على الخروج منه . ولولا أن الناس « يأملون » لما كان ثمة « يأس » على الإطلاق : فالْيأس اعتراف ضمني بوجود « الأمل » ، وإقرار خفى بحاجة الإنسان إلى المزيد من « الأمل » لتغلب على حالة « اليأس » .

إننا نريد الظروف دائماً أن تنجى مواتية لنا، ونسكن الإرادة الواعية نعلم تمام العلم أنه لا بد لها من أن تسكّيف نفسها مع الظروف . لكن لا ثابت — حين تبلغ درجة أهل من « الإبداعية » — أن نحاول هي نفسها خلق الظروف للمواتية لها . وإذا كان البعض منا قد يرفض « الحياة » نفسها ، حين لا تنجى « الظروف » مواتية له ، أو حين لا يتحقق له كل ما يريده ، فإن هذا البعض — في الدادة — قلة نادرة تختلط في نظرها بحجرة اليأس بفرزة الموت ! ونسكن كل إرادة ترفض فسكرة « الانتصار » — مهما استبد بها « اليأس » إعناهي في الواقع إرادة واعية تدرك أن الطريق ليس مسدوداً تماماً أمامها ، وتعرف أنه ما يزال ثمة « مخرج » ؟ وحين تستبعد الإرادة احتمال « الانتصار » ، فإنها تقدم بذلك الدليل على أنه ليس كل ما في اليأس بأساً ، وأنه طالما كان هناك « زمان » ، فما يزال ثمة « أمل » ! وليس « الأمل » في الحقيقة سوى هذا « الإيمان » الضعيف بأن لكل مشكلة حلاً ، وأن « الأفق » ما يزال « مفتوحاً » أمام الإرادة للوصول إلى هذا الحل ، أو للعمل — على أقل تقدير — من أجل الاحتذاء إلى مثل هذا الحل ...

### حين يكون مصدر « اليأس » هو « الذات »

ولو أننا انتقلنا الآن إلى النوع الثاني من اليأس ، ألا وهو ذلك الذي يكون مصدره « الذات » نفسها لا « العالم الخارجي » ، لوجدنا أننا هنا بإزاء « يأس نفسي » ميمش مميز « الأنا » من تحقيق أي ضرب من ضروب « التوافق » بين ما هي عليه وما تريد الوصول إليه . والواقع أنه ليس ثمة « ذات » لا تمك في قراره نفسها « مثلاً على » تهدف إليه ، أو « ذاتاً عليها » Super - ego تحاول التماس بنفسها إلى مستواها ، ونسكن المشكلة هي أن الشقة قد تكون بعيدة بين « الذات الدنيا » بفرائرها وبيوتها المدوانية من جهة ، وبين « الذات العليا » بقيتها ومنهاها العليا من جهة أخرى . وحين تنقس « الهوية » التي تفصل بين هاتين الذاتين ،

فهناك قد تستشعر « الأنا » ضرباً من التمزق الباطني الذي يسبب لها الإحساس بالقلق واليأس . ومن هنا فقد ذهب بعض علماء النفس — وعلى رأسهم فرويد — إلى أنه حينما تكثر الطالب الأخلاقية المفروضة على « الذات » ، أو حينما تصد « الذات » إلى اعتناق « مثل أعلى » بعيد اللئال ، فهناك قد ينتهي بها الأمر إلى « اليأس » من نفسها ، وبالتالي فقد تقع ضحية للقلق أو فريسة للمصائب . ومعنى هذا أنه ليس من مصلحة « الذات » أن تتجاهل تماماً ميولها الطبيعية ، أو أن تنسكركلّية لشقى غرائزها الفطرية ، وإلا لكان من المحتوم عليها أن تجد نفسها عاجزة تماماً عن توجيه سلوكها على النحو الطبيعي السوي<sup>(١)</sup> .

وقد دللتنا التجربة على أن الكثير من الناس يصلون إلى مرحلة النضج الفسافي ، ولكنهم مع ذلك يظلون محتفظين في قرارة نفوسهم ببعض « للتل العليا » القديمة التي انحدرت إليهم من فترة الطفولة . وقد تبدو مثل هذه « التل العليا » — لأول وهلة — أخاييل جميلة أو تهاويل براقية ، لا ضرر فيها ولا خطر من ورائها ، ولكنها في الحقيقة على خلاف ذلك تماماً ، لأنها قد تتحكم في سلوك صاحبها ، وقد تعتمد إلى توجيه حياته بأكليها . ولا شك أنه حينما يستمر الإنسان البالغ في تحديد مجرى سلوكه وفقاً لبعض أحلام الطفولة ، فإنه لن يلبث أن يصعق من أن العالم الواقعي يعارض تماماً مع أمثال هذه الأوهام الساذجة ، وعندئذ قد يُصاب بنجيبة أمل كبرى حينما يجد الشقة بعيدة بين « الواقع » من جهة ، و « التل الأعلى » من جهة أخرى . وهنا يكون « اليأس » بمثابة تمير عن سقوط الرء من علو سماءه المثالية إلى أرض الواقع العملي . وقد يقرن مثل هذا « اليأس » بإحساس أليم بأن « الحياة » لا تستحق أن تُعاش ، وشعور حاد بأن « الواقع » خلو تماماً من كل « قيمة » ! وأما إذا ظل الإنسان يعمل تحت تأثير سحر تلك « التل العليا »

Cf. S. Freud : "Civilization and Its Discontents.," New, York, (١)  
Norton, 1962. ( Cf. The Cultural Super-Ego. )

التي انحدرت إليه من عهد الطفولة ، فإنه قد يجد نفسه مدفوعاً إلى اصطلاح ضرب من « العنف » أو « القسْر » من أجل العمل على تطبيق تلك « المثل » ، وبالتالي فإنه قد يضحي بنفسه وبالأخرين في سبيل الاستجابة لمثل هذا الأوهام ! ولا ريب أن مثل هذا الشخص لا يد من أنه يبقى طوال حياته — من الناحية الأخلاقية — مجرد « طفل » ؛ لأنه لن يكون إلا مجرد « حالم » لا تعلمه التجارب ، أو مجرد « واهم » لا يجبر بدروس الواقع ! وهما يمكن من شيء ، فإنه من المؤكد أن الذات التي لا تعرف كيف تحقق التوافق بين واقعها ومثلها الأعلى ، أو بين حاضرهما ومستقبلها ، هي في المادة « ذات » فاصرة تحيا على شفا « اليأس » ، لأنها ذات ضيفة لا تملك القدرة على استلهاهم أحلام الطفولة دون الخضوع لأوهامها ، وبالتالي فإنها تبقى أسيرة لماضيها ، دون أن تتسكن من تجاوزه متجبهة نحو المستقبل .

### حين يكون مصدر اليأس « الآخرين »

وأما النوع الثالث من أنواع « اليأس » ، فهو ذلك الذي يقترن بجنبة أمل الذات في غيرها من الدوات ، خصوصاً حين تكون قد وضعت كل ثقها في ذات مُمَيَّنة من الدوات ، ثم لم تلبث أن بحقت من أنها كانت مخدوعة في تلك الدات ، أو أنها كانت قد وضعت ثقها في غير موضعها . ونحن نعلم أن الصلوق بالمثل الأعلى كثيراً ما يقترن بشخصية ما من الشخصيات ، لأن « القيم » التي تؤمن بها « تصبغ » أمام أعيننا في هذه الشخصية أو تلك . وحينما نجى إحدى هذه الشخصيات فترتكب — مثلاً — تصرفاً شائناً كنزاً بها عنه ، أو تصرف على نحو يختلف عما كنا نلظها أهلاً له ، فهناك قد ينهار — في نظرنا — « المثل الأعلى » الذي كانت تمثله ، أو قد تصطبغ « القيم » التي كانت تجتهدا أمام عيوننا . وليس من شك في أن « التلوة » تلعب دوراً هاماً في حياتنا الخلقية ، فليس من الغرابة في شيء أن تصاب الدات



بجنية أمل كبرى حين ترمى الشخصية التي اتخذت منها « نموذجاً أخلاقياً » لها ،  
تدبعت إلى دُنْيا الناس ، والتصقت بطين الواقع ، وهي التي كانت تمثل في نظرها  
« مثلاً أعلى » ترونو إليه ، وقدوة صالحة يحذونها في كل سلوكها ! ولو أننا هدنا  
إلى تجربتنا الخلقية ، لنصقنا من أنه ليس أخطر على القِداة من أن تصطدم بمثل  
هذا النوع من « اليأس » : لأن انهيار « النموذج الأخلاق » قد يحمل في طياته  
ارتياباً مطلقاً في قيمة « الأخلاق » نفسها ، فلا يلبث الشخص المخدوع أن يقع  
فريسة لضرب من « اللا أخلاقية » : Immoralism ، وكأنما هو قد قد نهايتها كل  
« إيمان » بالقيم !

ومن نعرف كيف أن « الحب » يضع كل ثقته في « المحبوب » ، وكيف  
أن « الحب » — بطبيعته — يتطلب « الوفاء » ، ويستلزم ضرباً من الثبات  
أو الاستمرار . ولكن ، لنفترض أن « الحب » سحاً يوماً على هذه الحقيقة المرّة :  
ألا وهي أن محبوبه لم يكن أهلاً لثقته ، أو أنه لم يكن جديرًا بحبه ! فهنا نجد  
« الحب » بصباب بجنية أمل كبرى : لأنه يترك أنه كان مخدوعاً ، وأنه قد وقع  
خحية لضرب من الخيانة أو عدم الوفاء ! وليس أفسى على النفس من أن تتحقق  
يوماً من أن كل الآمال التي قد وضعتها في شخص ما من الأشخاص قد ذهبت  
أدراج الرياح ، وأن كل « القيم » التي توثقتها في هذا الشخص لم تكن سوى  
مجرد أوامهم كشفت عن زيفها الحقيقة الإلمية ! والحق أننا حين نضع ثقنا في شخص ما  
من الأشخاص ، فإننا نفترض -- ضمناً -- أنه أهل لتلك الثقة ، وأنه قد تدير على  
إلزام نفسه في المستقبل بمقتضى العهد الذي قطعه على نفسه في الحاضر . فالثقة تعني  
أن الشخصية البشرية تتصع بضرب من « الثبات » أو « الاستقرار » ، وأنها  
قدبرة على المحافظة على « هويتها » الخلقية على الرغم من تغير الظروف وتقلب  
الأحوال <sup>(١)</sup> . وتبعاً لذلك فإن « الثقة » تحمل طابع « الأمل » : لأنها تنطوي

(1) N. Hartmann : "Ethics", Vol. II., Moral Values, 1963, pp.287-290

على إيمان ضمني بأن المستقبل سوف يكون استمراراً للحاضر ، وأن التقسيم للعقود لا يمكن إلا أن يظل عهداً مُلزمًا . وها نحناء الخيانة فنكون بمثابة انهيار تام لهذا « الأمل » ، وكان « الذات الطبيعية » قد انتصرت تماماً على « الذات الخلقية » ، أو كأنّ للتغير التجريبي قد قفّى على كل « هوية أخلاقية » ! وهكذا نرى أن « اليأس » الذي قد يسبّبه لنا « الآخرون » يأسٌ عميقٌ بعيد المدى : لأنه تجربة أليمة تزعزع من ثقتنا في « القيم » ، وتضع أمام أنظارنا صورة قاتمة لأخلاقيات الناس في عالم الواقع المملّ ! ولعلّ هذا هو السبب في أن هذا النوع من « اليأس » قد يكون أخطر شأنًا على حياتنا الخلقية من أى نوع آخر ، خصوصاً حين نكون قد بيننا كل حياتنا الخلقية على « القدوة » أو « الاحتذاء » بنموذج شخصيّ .

### اليأس المرضى، واليأس السوى

ولو أننا ألقينا الآن نظرة فاحصة على هذه الأشكال المختلفة من اليأس » ، لوجدنا أنها جميعاً خيرات « سلبية » تحمل في ثناياها بنور « الأمل » ، بوصفه « الإيجاب » الحقيقي الذي لا قيام لها إلاّ به . وآية ذلك أن اليأس السوى ينطوي منذ البداية على رغبة هارمة في تجاوز ذاته ، من أجل الاتجاه نحو حالة نفسية جديدة يكون من شأنها أن تستوعبه وتعلو عليه . ونحن نعرف أن الشرط الأساسي للشفاء إنما هو رغبة المريض الحقيقية في الشفاء : أعنى ما اصطّلحنا على تسميته باسم « إرادة الشفاء » . ومن هنا فإن أخطر أنواع المرضى إنما هم أولئك الذين « لا يريدون » في قرارة نفوسهم أن يشفوا ! وأهل العلاج النفساني يلتفون بالكثير من « المرضى المُصابين » الذين يدعرجون تحت هذه الطائفة من المرضى . وقد يكون من العجيب أن يستمسك المريض بمرضه ، أو أن يتشبث الفريق بالموجة العاتية التي تطويه في حُبائها ، ولكن « إرادة الموت » — في بعض الأحيان — هي التي قد تحمل الضحية على التعلّق بمجلاّدها ! ولهذا فإن « اليأس » الذي قد يستعمى

فيه الشفاء السريع ، إنما هو ذلك « اليأس الانتحاري » الذي تسكن من ورائه « إرادة الموت » ! ومثل هذا اليأس إنما هو في صميمه « حالة مرضية » لا بدّ لعلاجها من اللجوء إلى طرق « التحليل النفسي » . وأما اليأس السوى العادي فهو في جوهره « حالة مرضية » سرعان ما تتخطاها النفس ، لأنها تشعر بأنها لا تستطيع أن تتوقف عندها . وآية ذلك أن النفس تدرك أن ثمة « مستقبلاً » ، وهي تشعر بأن أفق الزمان مفتوح ، فهي لا ترضى في أى ظرف طارئ حالة مستديمة لا سبيل إلى الخروج منها ، أو موقفاً نهائياً ليس في الإمكان العمل على تجاوزه . وهذا الشعور بفتح آفاق المستقبل هو السرّ في قدرة النفس السوية على تحطيم « دائرة اليأس » مهما كانت درجة صلابتها !

وقد يقع في ظننا أحياناً أن تقدم الإنسان في السن لا بدّ من أن يؤدي به إلى الإحساس بأن « المستقبل » قد أصبح مغلقاً أمامه ، أو أنه لم تعد لديه من « الإمكانيات » ما يدفعه إلى الانطلاق نحو « المستقبل » . ولكن جوهر الحياة البشرية — في أية مرحلة من مراحل العمر — هو العمل على تحويل « الممكن » إلى « واقعي » ، فليس في الحياة فترة تخلو تماماً من كل « أمل » ، بل إن للشيوخ أيضاً آمالهم وأحلامهم ومشاريعهم التي ما تزال تنتظر « التحقق » ! ولو كانت حياة الشيخوخة مجرد « ترقب » أليم للموت ، لكانت الشيخوخة « انتحاراً ميتافيزيقياً » هبات لأحد أن يقوى على احتاله ! وحين يقول للثلث المعروف : « إنه لا بأس مع الحياة ، ولا حياة مع اليأس » فإيه يعتبر بذلك عن حقيقة سيكولوجية أساسية هي أن الحياة تأثر واستجابة ، وكل « استجابة » لا بدّ من أن تنطوي على شيء من « الأمل » أو « الرجاء » . ومعنى هذا أنه طالما كان الإنسان على قيد الحياة ، فإن اليأس المطلق لا بدّ من أن يكون بالنسبة إليه ضرباً من الحال : إذ أن أقل استجابة يقوم بها الكائن البشري لا بدّ من أن تنتقل به نحو المستقبل المفتوح ! وربما كان أعجب ما في الوجود البشري أنه كائن غيبي يؤمن بالمعجزات : فهو يؤمن

( ١٨ - فلسفة )

في قرارة نفسه بأن السقيل قد يحمي بما لم يستطع كل من الماضي والحاضر أن يحموه به علينا ، ولهذا فإنه كثيراً ما يقول لنفسه — مكذباً بكل شواهد الحاضر — : « من يدري ، فقد تحدث المعجزة ، كما حدثت من قبل مرات ومرات <sup>(١)</sup> » ! .

### كيف لليأس أن يتغلب على اليأس ؟

وهنا قد يحق لنا أن نتوقف وقفة قصيرة عند كلمة « معجزة » : فإنها لمعجزة حقاً أن يتمكن « اليأس » من التغلب على « اليأس » ! والواقع أن « اليأس » في المادة حليف القصور والضعف والوهن وشلل الإرادة ، فكيف لليأس أن يتغلب على يأسه ؟ ألا يتنقض مثل هذا التغلب العزم والتصميم والحزم وقوة الإرادة ؟ ألسنا هنا بإزاء إشكال عسير قد لا يكون من السهل أن نجد له مخرجاً ؟ إنك لتصبح في وجه الإنسان اليأس طالباً منه أن ينتصر على يأسه ، ولكن الخلق المسكين لا يملك من أسباب الإرادة ما يستطيع معه تحقيق هذا النصر ، فهو يتخبط في يأسه آملاً أن تستيقظ الهمة الهامدة ، متمنياً أن تنشط الإرادة الهامدة ! ولكن ، كيف للإرادة الضعيفة أن تحشد قواها لمواجهة هذا الضعف ؟ ألسنا هنا بإزاء « تناقض » ، أو على الأقل بإزاء ضرب من « الدور » ، بالمعنى المنطقي لهذه الكلمة ؟ وإذن فكيف لليأس أن ينتصر على اليأس ؟

هنا نجد أنفسنا مضطرين — مرة أخرى — إلى تذكير القارئ بما سبق لنا قوله من أن اليأس يحمل في ثناياه بذور فثائه ، بمعنى أن اليأس السوي « يأس » ينشد « الأمل » ، أو هو بالأحرى « أمل » قد خاب مسماه ، فلم يملك سوى الاحتباء بقوّة اليأس ! ولكن قوّة اليأس ليست من الصلابة دائماً بالقدر الذي نظن : فإن أقل حركة تنفض بها الإرادة قد تكون كافية في بعض الأحيان لتعطيل

---

(١) ارجع إل مقالنا : « مشكلة اليأس » ، للنشور بمجلة « العربي » ، المدة ١١٢ مارس

تلك القومة . وليس من الضروري أن تتعظم هذه القومة تماماً منذ الحركة الأولى ، ولكن المهم أن تقوم « الإرادة » بأدنى حركة من أجل العمل على الخروج منها . وفارق كبير بين أن ترتضى الإرادة البقاء داخل قومة اليأس ، وبين أن ترفض فكرة الاستمرار في حالة اليأس ، فتقوم بأقل جهد ممكن من أجل العمل على تجاوز حالة اليأس . وإذن فليس في الأمر « إنجاز » ، بل المهم أن يكون هناك « بدء » لكي يكون ثمة « إنجاز » . وليس من شك في أن « البدء » قلما يكون سهلاً : لأن نقطة الانطلاق هي بالضرورة أعسر نقاط السير ، ولكن من المؤكد أن مجرد الرغبة في الانطلاق قد تكفي أحياناً لدفع الإرادة على طريق « المقاومة » . وليست « المقاومة » سوى الحلقة الأولى في سلسلة الحلقات المؤدية إلى « الانتصار » .

وحيثما ينقل « الفكر » إلى أعماق « اليأس » ، فهناك لا بد لليأس من أن يبدو له بصورة « الجرثومة » النفسية التي لا بد له من العمل على مقاومتها ، تمهيداً للتوصل إلى طردها . وليس « الفكر » غليفة نفسية مستقلة تماماً عن « الإرادة » ، بل إن كل فكرة قوية تسلط على النفس ، لا بد أن تتمكن يوماً من تنشيط الجهد الإرادى واستخدامه لتحقيق أغراضها . ومن هنا فإن فكرة « المقاومة » لا بد من أن تحيى قلوب دوراً هاماً في دراما النفس اليائسة التي لا تريد لليأس أن يكون هو الكلمة النهائية في حياتها النفسية ! وإذن ، أليست « المعجزة » هنا هي أنه لا « معجزة » على الإطلاق ، بل هناك جهد عادي على صعيد الفكر والإرادة في سبيل التحرر والانطلاق ؟ بل ألسنا نلاحظ أنه حينما يواجه المرء الحياة بضرب من الشجاعة « الوجودية » ، فإنه عندئذ سرعان ما يتحقق من أن لديه من « الحيوية » ما يستطيع معه تبديد ظلمات اليأس ، بمقتضى تلك « الطاقة » الإيجابية التي تدفع به إلى الأمام ، وتخفزه إلى مواصلة العمل ؟ وماذا عسى أن تكون هذه « الشجاعة الوجودية » إن لم تكن تمييزاً عملياً عن تلك « الخبرة الماشية » التي أطلقنا عليها منذ البداية اسم « خبرة الأمل » ؟ فلماذا لا نقول إذن إن القمص الحيوى لكل حياتنا الخلقية إنما يكن — على وجه التصديد — في تجربة الأمل ؟

## الطابع « الإبداعي » لـ « التجربة » الأمل »

إن الكثيرين يظنون أن « الأمل » خبرة سيكولوجية خاصة لا تنطوي على أية دلالة أخلاقية ؛ ولكن الحقيقة أن « الأمل » يكون جوهر « التجربة الخلقية » : لأنه يمثل التسيج الأصلى للحياة الخلقية من حيث هى سقى دائب نحو تحقيق « المثل الأعلى » . ولو وقع فى ظن الفرد أنه لا مجال لتطعيم « الواقع » بـ « المثل الأعلى » ، أو أنه ليس ثمة موضع للبحث عن « قيم » تنمى من دلالة « الواقع » ، لما كانت هناك « حياة خلقية » على الإطلاق ، وبالتالي لما كان ثمة « طابع أخلاقى » يسمُ بصفتة الخاصة كل « وجودنا البشرى » . ولكن من المؤكد أن « للوجود الأخلاقى » لا يمكن أن يحيا إلا على هذا الإيمان الضمى بإمكان تحقيق « المثل الأعلى » ، وضرورة العمل على تغيير « الواقع » . وحين نقف الإنسان كل « أمل » فى تحقيق « إمكانيات » جديدة ، أو اكتشاف « قيم » ظلت مجهولة حتى هذه اللحظة ، فإنه يكون عندئذ قد أعلن كفره بكل أخلاق ، ونكرانه لكل « إبداعية خلقية » . والتأمل فى تاريخ البشرية يلاحظ أن الباقرة والأبطال والقديسين والمصلحين ورجال الأخلاق لم يكونوا مجرد مفكرين آمنوا ببعض المبادئ ، بل كانوا أولا وقبل كل شىء رجالاً فاعلين اتخذوا من « الأمل » قوة جبارة لزحزحة الجبال ولا غرو ، فإن « الأمل » يسير دائماً جنباً إلى جنب مع الثقة والإيمان والإرادة الفعالة . ولنا نتحدث هنا — بطبيعة الحال — عن « الأمل » الحالم أو الوام ، الذى يمشى على خيالات الطفولة أو تهاويل أحلام اليقظة ، بل نحن نتحدث عن « الأمل » العامل أو اللبدع الذى يرف كيف يتجه نحو « المستقبل » فى تقة ، وعزم ، وتصميم .

والحق أن « الأمل » اعتراف بأن الأفق مفتوح ، وإقرار بأن المستقبل لن يكون إلا كما نريده ! وليس معنى هذا أن « الأمل » بطبيعته تهوّر وانقطاع ، بل إن معناه أن « الأمل » فى صميمه خلق وإبداع . وإذنا كان تجربة الأمل دور كبير فى حياتنا الخلقية ، فذلك لأنها تكشف لنا عن إمكانيات « التغيير » ، وتضع

نصب أعيننا « قياً » تجذبنا إليها ، وتدعونا إلى العمل على « تحقيقها » . وهنا قد يمد دعاة التشاؤم إلى صَنِيع كل سُنَى أخلاق بصبة الهم أو الخيال ، وكان « للتل الأعلى » بطبيعته ضرب من الحال ، أو على الأقل شيء غير عملي هو في صميمه بعيد النال ، ولكن « خبرة الأمل » هي التي نجى فذكرنا بأن « المخاطرة الخلقية » انطلاق نحو آفاق المستقبل البعيد ، واعتناق من قيود « الواقع الضيق المحدود » . وليس من شك في أننا حيناً نفقد كل ثقة في أنفسنا وفي الآخرين ، فإننا قد نجد أنفسنا مدفوعين إلى الشك في كل « تقدم » أخلاقي ، والارتياح في كافة المحاولات المبذولة من أجل إصلاح كل من الفرد والجماعة . وكثيراً ما نكون فترات الحروب والأزمات والنكسات مناسبات مواتية لأمثال هذه الدورات التشاؤمية ، ولكن رجالات الأخلاق يملون حق العلم أن « الحرب » نفسها قد تكون فرصة طيبة لانبثاق الكثير من « القيم » ، وتولد العديد من « الآمال » الجديدة . فليس ما يبرر « اليأس » من صلاح الإنسان ، طالما كان هناك « مستقبل » مفتوح ما يزال حافلاً بالإمكانات . وربما كانت « خبرة الأمل » هي التعبير الوجودي الصريح عن هذه الثقة الإنسانية العميقة بمعنى الحياة ، وكان الوجود البشري يشتر في قرارة نفسه بأن « العبث » أو « اللامعنى » لا يمكن أن يكون هو الكلمة الأخيرة في دراما الحياة !

### اليأس والعبث هما الوجهة الخلفية للأمل والقيمة

الحق أن الوجود البشري لا يحيا ، ولا يمكنه أن يحيا ، اللهم إلا بتقتضى فعل دائب من أفعال « الأمل » : ألا وهو ذلك الفعل الذي يمر عن إيمانه الحى بقيمة الوجود . فليس « اليأس » سوى « الوجهة الخلفية » لما اصطلاح بعض الفلاسفة على تسميته باسم « أفعال الوجود بالحياة » أو « تعلق الكائن البشري بالوجود » . ومعنى هذا أن اليأس نفسه لا يخلو من تعبير عن « حب الحياة » : ما دام الإنسان الذي يمر بتجربة اليأس إنساناً مريداً يسعى جاهداً في سبيل « التحرر » من مظاهر الألم والتعلق والصراع . وإن « الحرية » لتفتوى في أحماق ذاتها على إمكانية « إنكار ذاتها » ، وما هذه الإمكانية سوى ما أطلقنا عليه اسم « تجربة اليأس »

وإذا كانت هذه الإمكانية أمراً لا سبيل إلى استيعاده ، فذلك لأنها تمثل النفس  
الضروري الذي لا بد من دفعه ، إن لم قل الضريبة الباهظة التي لا بد من تقديمها ،  
في نظير الحصول على تلك اللبزة الكبرى التي تتمتع بها — باعتبارنا كائنات حرة  
تفصل في مصيرها بنفسها — وربما كان جبريل ملوسل Gabriel Marcel أبعد  
فلاسفة الفكر المعاصر عن الدعوة إلى التشاؤم أو اللئالة بفلسفة اليأس ؛ ولكننا  
نراه يقرر مع ذلك أن « اليأس ممكن دائماً وباستمرار ، وأنه يتخذ أشكالاً عديدة  
لا حصر لها . ولكن من الممكن دائماً — في نظر مارسيل أيضاً — أن ينتصر  
المرد على « اليأس » ، يقتضى فعل من أفعال الحرية ، ألا وهو ذلك « الفعل »  
الذي يكشف « القيمة » فيما وراء « الواقعة » الفعل . صحيح أنه ليس أيسر على  
الإنسان من إنكار القيم والتسكّر للحرية ، ولكن من المؤكد أنه ليس في وسعه  
— حتى عندئذ — أن يثبت أن « العبث » أو « اللامعنى » L'Absurde هو  
السكّلة الأخيرة ، للتجربة البشرية ، وأن « اليأس » هو الواقعة النهائية في صميم  
دراما الوجود البشري !

والواقع أن « العبث » ليس بأي حال من الأحوال « واقعة موضوعية » .  
يلتقي بها المرء في صميم خبرته ، بل هو أولاً وبالذات « صفة » أو « كيفية » qualité  
لا توجد إلا إذا أردنا لما نحن أن توجد ، وذلك بمقتضى اختيارنا الحر . ومعنى هذا أن  
« العبث » يكشف عن « عى إرادى » يمنع صاحبه من رؤية تلك « القيم » التي  
لا تكف عن الانبثاق من أحضان العالم والتاريخ . ولما كان الإنسان يتمتع بحرية  
التائب والإنكار ، فإنه كثيراً ما يستخدم هذه الحرية في إغلاق عينيه عن رؤية  
أسباب الأمل ومظاهر القيم ؛ وليس « الأمل » مجرد « واقعة محضة » أو « منحة »  
تجود بها علينا الطبيعة ، بل هو كسبٌ تحقّقه « الحرية الإبداعية » حين تعرف  
كيف تحيل « المثل الأعلى » إلى « واقعة » ، وكيف ترتّق بالواقعة — في الوقت  
نفسه — إلى مستوى « المثل الأعلى » ؛ ولاغرو ، فلن « الحرية الإبداعية » تعلم أن  
« المستقبل » لا بد أن يبقى مفتوحاً أمامها ، وتدرك أنه لا بد لكل شيء من أن



يقبل التحقق عن طريق المجد الإيجابي التام . وإذا كان بصر الحرية الإبداعية موجهاً دائماً نحو الأمام ، فذلك لأنها تتحرك دائماً في اتجاه « المثل الأعلى » الذي لا بد لها من العمل على تحقيقه . ومثل هذه الحرية لا تمتشق إلا « النأى » أو « القاصى » أو « البعيد » : لأنها لا تصبو إلا إلى « القيمة » أو « المثل الأعلى » أو « الناية القصوى » . وهذا هو السبب في أنها تستشر دائماً رغبة عارمة في العمل من أجل « المستقبل » : لأنها تدرك أن « الأمل » لا ينصب إلا على « المستقبل » ! وهل يمكن أن يقوم « أمل » ، لو كانت الحياة مجرد « ماضٍ » قد انقضى ، و « حاضر » هو في طريقه إلى الزوال ؟

### الإنسان المعاصر : بين التشاؤم النظري والتفاؤل العملي

إن مشاعر القلق ، والعبث ، والفرقة ، والضياع ، والفراغ ، واليأس : مشاعر متواكبة قلما يسير الواحد منها بمفرده . وذلك لأن « اليأس » هو النتيجة الطبيعية التي لا بد من أن تقضى إليها حياة خاوية قد ارتفع عنها كل إيمان ضيق بالقيم . وليس أيسر على الإنسان — بطبيعة الحال — من أن يستلم لنداء « العبث » ، لكي لا يلبث أن يتصدر على طريق « اليأس » . وهنا يجيء فلاسفة « التشاؤم » ، فيعملون على إبراز الطابع الدرامي للوجود البشري ، ويرسمون أمام الناس صورة قائمة للحياة الإنسانية ، بوصفها حياة ألم ، وصراع ، ويأس ! وليس في استطاعة أية فلسفة — بلاريب — أن تتجاهل ما في الوجود البشري من طابع درامي أليم ، ولكن ليس في وسع أى مذهب فلسفى — أيضاً — أن يفلت الدراما البشرية على نفسها ، لكي يجعل منها « قصة تافهة يرويها أحق ! » . ومهما كان من أمر تلك الفلسفات التشاؤمية التي تُشدّد على نفثة « اليأس » ، وتعمل على تأكيد نبرة « القلق » ، فإن كل حياة إنسانية سوية لا بد من أن تجد لنفسها — في صميم نشاطها العملى — حلاً واقعياً لمشكلة الشر الخاصة بها . ولعلّ هذا ما عناه الطبيب الفيلسوف ألبير شفتيسر حينما قال : « إننى إذا كنت متشابهاً نظرياً ، فإننى مقاتل عملياً » .

والحق أن الحياة وحب الحياة أصران لا يفصلان : فمنعنا لا نملك أن نعيش دون أن تفتح الحياة ، بل دون أن نكتشف كل يوم أسباباً جديدة للحياة وحب الحياة ! وعلى حين أن « اليأس » يحى فيلق السكائن البشرى على نفسه ، لكي يجعل منه ذرة روحية نافعة لا تحيا إلا مع مشاغلها الخاصة ، ومشاكلها الذاتية ، نجد أن « الأمل » يحطم قيود الإنسان الذاتية الضيقة ، لكي يفتح أمامه أسباب « التوصل » مع العالم والآخرين . وعلى حين أن الانقسام ، والانفصال ، والمزلة : سمات ثلاث تسير دائماً جنباً إلى جنب مع القلق ، والذئاب ، واليأس ، نجد أن التكامل ، والتواصل ، والشاركة : سمات أخرى تسير دائماً جنباً إلى جنب مع السكينة ، والقبطة ، والأمل . وربما كان الوجود البشرى أروع ما يكون اليوم إلى الانتصار على أسباب القسمة ، والمزلة ، والانفصال ، حتى يكفل لنفسه حياة سوية لا تخزعها عوامل اليأس والقلق والذئاب . وليس من شك في أن العالم المأمور ، الحافل بظواهر التخصص والتقسيم والتجريد هو الذى عمل على فسخ حرى الوحدة التى كانت تربط الإنسان للبدائى بالعالم . ومن هنا فقد فطن علماء النفس وفلاسفة الأخلاق إلى ضرورة العمل على استعادة أسباب اتصال الإنسان بالعالم ، حتى يضمّنوا للوجود البشرى ضرباً من التكامل والتواصل بينه وبين العالم . وربما كان من بعض مرادى « خبرة الأمل » أنها تعيد للإنسان وشائجه القوية بالعالم والآخرين . فضمن له ضرباً من « الثقة » بالمستقبل ، والإيمان بالآخرين . وحين تتحقق « الوحدة » بين العالم الأكبر ، « والعالم الأصغر » ، فإن من المؤكد أن « الحياة » لابد من أن تكتسب « معنى » في نظر الإنسان . ولا غرو ، فإن « تجربة الأمل » تزود السكائن الأخلاق بطاقة روحية هائلة ، فتزيد من إيمانه بالنظامسمى الأعلى Higher order الذى هو وحده الكفيل بتحديد القواعد السلوكية للإنسان . وليست « المثالية الأخلاقية » سوى هذا الإيمان القوي القملاً بأنه لابد للإنسان من أن يصبح — في خاتمة المطاف — على نحو ما يريد أن يكون ، وأنه لا بد لكل خاطرة أخلاقية من أن تأخذ على عاتقها مسئولية « المستقبل » ، دون تردد ، أو خوف ، أو ارتياب !!

## الفصل الثاني عشر

### خبرة « الحب »

قد تكون « خبرة الحب » من أهم الخبرات انقلبية وأخطرها في حياة الإنسان . وليس بين البشر مخلوق لم يَلْتَقِ في حياته بذلك « الآخر » الذي أثار اهتمامه ، وأخرجه من وحدته ، وعمل على تحويل كل انتباهه من « الأنا » إلى « الأنت » ! وحينما تحدثت بعض البيانات عن « حب القريب » ، فإنها كانت تعنى — بلا شك — تحويل اهتمام الإنسان من « الذات » إلى « الغير » ، أو — على وجه التحديد — إلى ذلك « الآخر » الذي هو « القريب » . وعلى الرغم من أن كلمة « الحب » تنطوى أولاً وقبل كل شيء على دلالة عاطفية أو صبغة وجدانية ، إلا أن « الحب » — في أصله — ميل إيجابي أو نزوع « على » يجعل في تحويل الاهتمام من « الأنا » إلى « الأنت » . والحق أن « الحب » ليس مجرد أفعال أو عاطفة أو وجدان ، بل هو أولاً وبالذات نية ، واتجاه ، وسلوك . وقد ينجح إلينا أحياناً أننا نحب الآخرين لقواننا ، ولكن الحب الحقيقي هو ذلك الذي يرى في « الآخر » شخصاً يُحِبُّ لذاته ، دون أن يتخذ منه مجرد « أداة » أو « وسيلة » لإشباع أنانيته أو إرضاء ميوله الذاتية . ومن هنا فإن كلمة « الحب » لا تسكاد تنفصل في معناها عن كلمة « الإيثار » ، على شرط أن نفهم من « الإيثار » أنه محمول تام لاهتمامات الشخص من دائرة « الذات » أو « الأنا » إلى دائرة « الآخر » أو « الأنت » . وعلى حين أننا نَلْقَى الآخرين في المادة بروح اللامبالاة أو عدم الاكتراث ، إن لم نقل — في بعض الأحيان — بروح العداء أو الخصومة ، نجد أننا — عند الحب — نفسح للآخر مكاناً كبيراً في أعماق نفوسنا ، ونضع أنفسنا تماماً تحت تصرفه ، ونفاني في خدمة الآخر من حيث هو « آخر » ! وهذا هو

السبب في أن « الحب » يقترن في العادة بالإخلاص ، والتضاني ، والوفاء ، والثقة ، والإيمان ، وغير ذلك من « القيم » الخلقية . ومهما اختلف فلاسفة الأخلاق في فهم طبيعة « الحب » ، فإنهم قد يسلّمون معنا بأن للحب مضموناً إيجابياً يجعل منه ضرباً من « التلقائية الإبداعية » .

ولنحاول عقد مقارنة سريعة بين « الحب » و « العدالة » ، لنرى إلى أي حد تختلف طبيعة « الحب » عن طبيعة « العدالة » . وهنا نرى أننا يلزّاء « قيمتين » أو « فضيلتين » تمثلان « موقفاً أخلاقياً » يتغذّه الإنسان يلزّاء أشباهه من الناس . ولكن ، على حين أن « العدالة » لا تهتم إلاً بحقوق الآخر ومطالبه المشروعة ، نجد أن « المحبة » تهتم بالشخص نفسه ، وتعنى به لذاته ، بنض النظر عن حقوقه ، واستحقاقه ، وقيمه . فالحب يتجه أولاً وبالذات نحو « الوجود الشخصي » للكائن المحبوب ، دون التوقف عند أي اعتبار خارجي يمس مزايا الشخص أو عيوبه . وعلى حين أن « العدالة » ذات طابع سلبي : لأن مطلبها الأول هو فرض بعض القيود أو الحدود ، أو وضع بعض النواهي أو المحظورات ، نجد أن « المحبة » — من أولها إلى آخرها — ذات طابع إيجابي : لأن مطلبها الأول هو تحديد ما يبنى عليه ، أو دعوة الفرد إلى التفتح التام للآخر أو القريب . وحينما قال أرسطو قديماً قوله المشهورة بأنه « لو سادت « المحبة » ( أو « الصداقة » ) بين الناس ، لارتفعت الحاجة إلى القانون » ، فإنه كان يعنى بذلك أن « المحبة » تشمل « العدالة » وتطويعها تحتها ( لا العكس ) أو لعل كان يعنى أن قانون المحبة لا يلغى قانون العدالة ، بل يطويه ، ويجاوزه ، ويملو عليه <sup>(١)</sup> .

---

(1) N. Hartmann : «Ethics», vol. II, Moral Values, pp. 269 - 270.

## الدلالة الميتافيزيقية لخدمة الحب

وكا ميزنا «الحبة» عن «الدالة»، فلا بد لنا أيضاً من أن نميزها عن «الشفقة». وربما كان السبب في الخلط بين «الحبة» و«الشفقة»، أن المسيحية حين تحدثت عن «حبة القريب»، فإنها كانت تعنى الإحسان إلى الشخص للموز أو المحتاج أو الضعيف. وهذا ما حدا بفيلسوف مثل شوبنهاور إلى إقامة كل مذهبه الأخلاق على أساس نظريته في «الشفقة»، مما أثار حفيظة نيته ودفع به إلى الثورة على الأخلاق المسيحية بأسرها، وصبَّ جام غضبه على نظرية المسيح في «حبة القريب»، ولكن «الحبة» تختلف اختلافاً جوهرياً عن «الشفقة» (كما يبيننا في كتاب سابق لنا تحت عنوان «مشكلة الحب»)، لأن «الشفقة» تنطوي على معنى «التألم» أو «التعاطف» مع ما قد يوجد لدى أى شخص بشرى من مظاهر «ضعف» أو «مرض» أو «فقر» أو غير ذلك، في حين أن «الحبة» لا تتجه أولاً وبالأدات نحو أمثال هذه «القائص»، بل هي تتجه بطبيعتها نحو «القيم». وحتى حينما تتجه بمحبتنا نحو شخص ضعيف أو مريض أو فقير، فإن ما نحبه لدى هذا الشخص لا يمكن أن يكون هو «ضعفه» أو «مرضه» أو «فقره»، بل هو شيء آخر يكمن وراء هذه كلها، ويخلص على هذا كل ما له من «قيمة». والواقع أن «حبة القريب» هي في صميمها إحسانٌ قوى بالقيمة الحقيقية للشخص البشري، خصوصاً حين نحى بعض العوامل الخارجية أو الداخلية فتهدد تلك القيمة، ومن ثم فإن هذه «الحبة» تتجه بطبيعتها نحو إغاذا تلك «القيمة» أو العمل على صيانتها. ومن هنا فإن السحبة طاباً إيجابياً يتمثل في «بذل» الذات بأسرها من أجل إغاذا «إنسانية» ذلك الشخص المذنب الذى ينطوى في ذاته على شيء جدير بالبقاء وليس الضاني في خلعة أى إنسان شق أو ضعيف أو محتاج سوى مجرد تقديس أو احترام أو تبجيل لتلك «البشرية» التى تمثل «قيمة» في حد ذاتها. وربما كان الأدنى إلى الصواب أن حول إن «الحبة»

— في أصلها — لا يمكن أن تمد مجرد « رَجْع » أو « رد فعل » لأية حالة مؤقتة أو أولى ظرف طارئ. يتعرض له الشخص البشري، وإتمامه اهتمام أصلي، تلقائي، بفلك « الآخر » من حيث هو « شخص » بحيث تنصه بكل عنايقنا وروايقنا واهتمامنا نحو ذات « الآخر »، ومواقفه، وخبراته... الخ.

وهنا قد تبدو لنا « خبرة الحب » خبرة أصيلة، فريدة، إن لم قل ظاهرة مجيبة مدهشة في كل حياة الإنسان. فهذا الخلق الذي يستشعر الحب لا يلبث أن يجد نفسه مستغرقاً في حياة جديدة، وكأنما هو قد غزا « ذاتاً » أخرى، فاستطاع أن ينفذ إلى خبرتها الخاصة، وأن يتسلل إلى حياتها الوجدانية العميقة، وأن يخترق صميم كيائها الخلق بأسره! وعلى حين أن كل « ذات » تبدو في العادة وكأنما هي « عالم أصغر » متعلق على ذاته، بجو « الحب » فيحقق ضرباً من « التواصل الخلقى » بين « الأنا » و « اللا — أنا »، وكأن « الذات » قد نجحت في الخروج من عزلتها الأصلية، أو كأنما هي قد تمكنت من التسلل إلى ذلك « الآخر » الذي طالما ودّت لو استطاعت التنازل إليه! وقد يسارع المرء إلى اللظن بأن مثل هذه « المحبة » هي في جوهرها صورة من صور « المرفة »، ولكنه بمرحان ما يتحقق من أن فعل الحب ليس فعلاً حرفانياً ينطوي على أي انتقال من « الذات » إلى « الموضوع »، بل هو ضرب من العيان الوجداني الذي يعرف طريقه إلى ذات « الآخر »، عبر طرق أو سبل لا تستطيع المرفة العقلية أن ترتادها.

ومعنى هذا أن « الحب » فعل من أفضل « التجاوز » أو « التماثل » Transcendence : لأنه ينطوي على عملية امتداد أو توسيع للصورة الذاتية، والوجدان الشخصي، مادام من شأنه بالضرورة أن يفتح أمام الذات عالم « الآخر »، بما فيه من خبرات ومشاعر، وفهم، ومثل العليا... الخ. وهذا هو السبب في أن « الحب » كثيراً ما يتخذ طابع « المحدث » الذي يكشف

لنا من خبرة «الآخر» الباطنية، وكأننا نشاركه عواطفه، ونقاسه أفعاله، ونأني معه  
ألامه وآلامه، ونعيش — إن صح التعبير — سمادته وشقاءه وصراماته وسقطاته ؟  
وإذا كان البعض قد تحدث من « معرفة » يملكها « الحب » ، فربما كان  
الأدنى إلى الصواب أن نقول من هذه « المعرفة » إنها غير مباشرة : لأنها  
أقرب ما تكون إلى « التصرف » أو « التذكر » ، (بالنظر الأفلاطوني لهذه  
الكلمة : *Anamnesis*) . ولو شئنا أن نكون أكثر دقة وأشد تحديداً ،  
لكان علينا أن نقول إن الحب مشاركة أكثر مما هو معرفة .

بيد أن الحب — مع ذلك — لا يعنى الامتزاج أو التطابق أو الاتحاد  
تماماً : فليس من طبيعة فعل الحب أن يوسع من عالم خبرتنا ، وأن يثرى مضمونها  
بمضامين أخرى جديدة ، دون أن يكون من شأنه القضاء على « المادة  
الشخصية » لأى طرف من الطرفين ، أو نحو إحدى الذاتين في الذات الأخرى  
تماماً . والحق أن « الآخر » لا يستحيل — عن طريق فعل للمشاركة — إلى  
« أنا » ، بل هو يظل « آخر » أشاركه تجاربه ، وأقسامه خبراته ، دون أن  
تذوب شخصيته تماماً في شخصيتي . وليس من شك في أن أنصال الرعاية ،  
والعناية ، والمون ، والاهتمام ، والمساعدة . . الخ : شاهدة على أنه ليس في  
الحب أى امتزاج أو تطابق أو هوية ، بل هناك « فعل وجداني » نلوه فيه  
على ذاتنا الخاصة ، ونضد إلى الاهتمام بمصالح الآخر كما لو كانت مصالحنا تماماً

وهنا يقرر هارتمان أن للحب طابعاً أولياً (أو قَبْلِيّاً) : *Apriori* لأنه يمثل  
ضرباً من « الإدراك الجدسي » الذي يقتضيه « الفهم » الآخر « من الباطن » .  
وإذا كان الحب كثيراً ما يشعر بأنه قد أصبح « واحداً » مع المحبوب ، فذلك  
إلا لأن من طبيعة « الإدراك الجدسي » الذي يشتمل عليه « الحب » أن يوحى إلى « الثوب »  
بأنه قد نجح في تحقيق ضرب من « الوحدة » مع « المحبوب » ! وقد يكون من الحديث المتباد  
أن نقول إن نظرة الحب — بطبيعتها — نظرة عميقة مليئة بالاستبصار ، قادرة على

«الغنى» : بدليل أن الحبين يفهمون الكثير من أنصاف الكلمات ، ويدركون الكثير من وراء أفعه العلامات ، وقرأون الكثير على الشفاء حين تملوها أبسط البسات إنهم « يرون » فى لمح البصر ، و « يفهمون » منذ الوهلة الأولى ، وكأنهم « يدركون » أعقد الحالات الباطنية بطريقة أولية حدسية ! وحينما « ندرك » الآخر عن طريق « الحب » ، فإننا سرعان ما نجد حياته الباطنية مكشوفة أمامنا ، وكأننا قد عرفناه منذ زمن طويل ! وربما كان أعجب ما فى هذا « الإدراك الحدسى » أنه معرفة أولية لا تقوم على الاستنتاج أو التعميم ، بل تقوم على البيان أو لشاركة الوجدانية . ونحن نعرف كيف وجد الفلاسفة فى هذا « التعاطف » سرًا غامضًا حاولوا اجتلاءه ، فقال البعض منهم بأن « الفردية » هى مجرد « ظاهرة » أو « وهم » ، وأن الحياة بأسرها تمثل وحدة كلية شاملة ، بينما زعم البعض الآخر منهم أن « الحب » هو مجرد « عود » إلى « الوجود » الأصلى ، أو ارتداد إلى « الوحدة » الأصلية . . . الخ . ولكن كل هذه المزاعم تقضى على ظاهرة « التعاطف » ، بدلاً من أن تفسرها ، لأنها تشوه حقيقة فعل « التعالى » على الذات « الذى يكون جوهر عملية « المشاركة الوجدانية » ، وبالتالي فعل « الحب » . ولا سبيل إلى فهم « خبرة الحب » اللهم إلا بإلقاء بعض الأعضاء على فعل « التعالى على الذات » الذى هو فى صميمه الخطوة الأولى على درب « الإيثار » أو « القيرية » .

### الحب الشخصى يتجه أولاً وبالذات نحو « القيم »

إن كثيراً من فلاسفة الأخلاق — وعلى رأسهم ماكس شلر وفيغولاي هارتمان وغيرهما — يتحدثوننا عن « الحب الشخصى » أو « حب الشخص للشخص » فيقولون لنا إنه أعمق شكل من أشكال الحب : لأنه يكشف عن فضيلة « الشخصية » الواحدة ، حين تتفتح لشخصية الأخرى . والواقع أن من شأن كل حب أن يصحبه بطبيعته نحو « القيم » : فإن كل « إروس » ، . Eros —



أيما كانت صورته — لا بد من أن يتطلع نحو « المثل الأعلى » . ولكن ، على حين أن الحب الأخرى يتجه باهتمام نحو القيمة الإنسانية الكلية للشخص البشري ، نجد أن من شأن الحب الشخصي أن يركز كل اهتمامه حول الوحدة الفردية لهذا الكائن للشخص — دون غيره — لكي يتخذ منها « قيمة » خاصة يسهم في العمل على تحقيقها .

والحق أن من طبيعة « الشخصية » أن تنشئ « التحقق » ، وإلا لبقى « وجودها » مُنقلاً على ذاته ، عاجزاً تماماً عن التفتح . ولكن « الوجود لذاته » لا يكفي وحده لضمان مثل هذا « التحقق » ؛ فلا بد لكل شخصية من أن تنشئ ذلك « الآخر » الذي يمكن أن « توجد له » ! ومن هنا فإن الشخصية الأخرى هي وحدها التي يمكن أن تشبع تلك الحاجة إلى التحقق ، وكأنما هي القطب الآخر الذي يكتمل به معنى « الشخصية » الواحدة . وإذا كان في الحب « سر » *Mystery* ، فذلك « السر » سوى قدرته المجدبة على إشباع هذا النزوع العميق الباطن في أعماق الشخصية الفردية ، وآية ذلك أن الحب يقدم للمحبوب هبة كبرى حين يوفر له هذا البُعد الجديد الذي يضمن له أن « يوجد لذاته » ، بعد أن كان مجرد « موجود في ذاته » . ومعنى هذا أن الحب الشخصي هو الذي يسمح للشخصية الفردية بأن تكتشف معناها الذاتي : لأنه يوفر لها ما هي في المادة عاجزة عن الحصول عليه بنفسها ، ألا وهو إدراكها لذاتها . والواقع أن « الحب » يقدم له « محبوب » مرآة صادقة يرى فيها « المحبوب » شخصيته وقد انكسرت على صفحتها بتأثيرها ، وكأنما هو يُعِينه على « إدراك ذاته » من خلال عملية حبه الشخصي لتلك « الذات » . ولا عجب ، فإن شعور المرء بشخصيته قلما يتم إلا من خلال وعي « الآخر » الذي يدرك قيمة « شخصيته » !

وإذا كانت « الشخصية التجريبية » قلما تستطيع أن تتجاوز تماماً مع قيمتها المثالية الذاتية ، فإن من شأن « الحب » أن يحى فيركز اهتمامه بأكمله على تلك

« القيمة المثالية » ، لكي يحاول اختراق « الشخصية التجريبية » والامتداد نحو « الذات العليا » . وقد نعجب في بعض الأحيان كيف يسمى « الحب » فيتملق بشخصية ناقصة أو غير متقدمة — أخلاقيا — ولكن الحقيقة أن عصر الحب — في مثل هذه الحالة — يكون متجها نحو « المثل الأعلى » لتلك الشخصية ، وكأنما هو لا يرى « الشخصية التجريبية » إلا في ضوء ما لديها من « إمكانيات عليا » ترقى بها إلى ما فوق مستوى وجودها الفعلي . فما يتعلق به « الحب » في « شخص » مثل هذا الكائن الناقص ، إنما هو « ميله » الأساسي ، أو « معادلته الشخصية الأكسيولوجية » ، أعني « مثله الأعلى » من حيث هو نزوع نحو « التحقق » ، وكأن من شأن « الحب » أن يرى هذا « المثل الأعلى » متحققا في هذا « الشخص » أو — على أقل تقدير — في سبيله إلى « التحقق » . ولعل هذا هو السبب في أن الحب لا يرى في الكائن التجريبي الناقص سوى اتجاه نحو « الكيان الأخلاقي السامي » الذي هو مُيسر له منذ البداية ا صحيح أن حامل هذا « المثل الأعلى » كائن ناقص ، ولكن « الحب » حين يتطلع إلى « الشخصية » التي تحمل في طواياها مثل هذه « القيم » العليا ، فإنه يزداد تعلقاً بذلك « الفرد » التجريبي الذي يسمى جاهداً نحو تحقيق تلك « القيم » . والحق أن « الحب الشخصي » لا ينجح إلا على ذلك « الإيمان » الضمني بالقيم العليا الباطنة في شخص « المحبوب » . وليس « التنبؤ » الأخلاقي الذي يعطى عليه « الحب الشخصي » سوى مجرد تعبير عن إحساس « الحب » بما لدى « المحبوب » من « قيم » أو « مُثل عليا » . ومن هنا فقد يكون في وسعنا أن نقول إن الحب يرى « الكمال » في « الناقص » ، ويدرك « اللاتمامية » في « التمام » — على حد تعبير هارتمان — .

وربما كان من أهم مميزات « خبرة الحب » أنها تخلق بين الشخصين المتحابين جوًّا أخلاقيا من نوع خاص ، ألا وهو جوُّ اللفة ، والتضام ، والتبادل . فليس « الحب » مجرد تماطف خارجي أو سطحي ، بل هو علاقة حميمة يسقط معها كل

تكلف أو اتصال أو جملة ! وإذا كان من شأن « الحب الشخصي » أن يلتصق  
 العزلة أو الوحدة ، فما ذلك إلا لأنه « علاقة باطنية » تنزع بطبيعتها نحو « الوجود  
 للذات » : Existence - for - itself . وليس من طبيعة مثل هذه العلاقة أن  
 تنشأ بين أكثر من شخصين : لأنها علاقة صميمية تقوم على التبادل المطلق . وهذا  
 الموقف الشخصي الفريد الذي يسم بطابعه مثل هذا النوع من « الحب » يوسع  
 بالضرورة من دائرة « الشخصية » ، ويسمح لها بالتساقط إلى درجة عليا تستطيع  
 معها أن تحتضن الكيان الشخصي للذات المحبوبة . وحينما يكون هناك « تبادل »  
 حقيقي بين الشخصين للتصالح ، فإن ثمة « نظاماً أخلاقياً » أسمي يسمى « فيجمع بين  
 هذين الشخصين » ، وعندئذ لا يلبث كل منهما أن يجد نفسه أقدر على « النمو الخلقى »  
 مما كان من قبل حين كان بمفرده ! وهذا هو السر في أن « الحب » يزعج القناب  
 عن الطابع « الإبداعي » للأخلاق البشرية ، وكأنما هو الذى يسمح لكل ذات  
 فردية بأن تساهل على نفسها . ولا غرو ، فإن كل مشاركة حقيقية يخطو عليها  
 « الحب » ، لا بد من أن تؤدي بالشخصين للتصالح إلى التساقط فوق مستوى  
 وجودهما الشخصي ، وكأن من شأن هذه العلاقة أن تضيق عليها كرامة لم يكونا  
 يملكانها حينما كان كل منهما يحيا بمفرده ! وعلى الرغم من أن الحب نقطة بداية  
 في الصيرورة الزمنية ، فضلاً عن أن له حياته ، وأطوار نموه ، وأزماته ، وصراعاته ،  
 وتحولاته ، إن لم نقل بأنه قد يعرف الانحلال والموت ، إلا أن من الممكن للحب  
 أن ينمو ويزداد قوة ، متخطياً في ذلك مشيئات الحيتين وقدراتهم ، لكن يقوم هو  
 نفسه بتحديد مصيرهم !

وليس من شأن الحب أن يكون مجرد اتحاد بين شخصيتين تجريبيتين ، بل  
 هو في الوقت ، نفسه اتحاد أسى لنوعين مختلفين من « القيم » أو « المثل العليا » .  
 ولهذا فإن القانون الذى تخضع له حياة الحب قانون أسى يملو على الوجود التجريبي  
 للأشخاص للتصالح ، ويمتد عن « امتزاج أكسولوجى » لركبتين مختلفتين من  
 ( ١٨ — الفلسفة )

مركبات « القيم » . وقد لا يظن الشخصان الصالحان إلى هذه الحقيقة ، ولكن من المؤكد أن « خبرة الحب » — بالنسبة إلى كل منهما — إنما تفي صراع « الطبيعة الأخلاقية » — لدى كل منهما — من أجل التحقق ، وكأن كل « شخصية » منهما تسعى جاهدة في سبيل الموت على نفسها . ومعنى هذا أن « خبرة الحب » هي التي تكشف عن الطابع اللانهائي للمصير البشري : لأنها هي التي تظهر إلى عالم النور ذلك الجانب الخفي المجهول من شخصية الفرد ، فتبين لكل فرد منا أن « الإنسان الصوري » ليس هو كل شيء في حياته ، وأن نعمة « إنسانا مثاليا » يسمى جاهداً في سبيل « التحقق » من خلال محارب « الحب » للشركة !

### القيمة الأخلاقية للحب بوصفه أعلى الفضائل

إن الكثير من فلاسفة الأخلاق يقولون إن الحب « فضيلة الفضائل » : لأنه يتطلب في صميمه على قيمة أخلاقية كبرى ، ألا وهي « الإرادة الطيبة » أو « الية الطيبة » . وليس من شك في أن الحب فضيلة إيجابية إلى أقصى حد : لأنه في جوهره إثبات ، وإحياء ، وبناء ، في حين أن الكراهية في جوهرها إنكار ، وإفناء ، وهدم . والواقع أن الذين يمدون « الحب » مجرد عاطفة أو وجدان ، يتناسون أن الحب أيضاً طاقة ، وإنتاج . وربما كان للحب من القوة ما يسمح للمحبين في بعض الأحيان بأن يحققوا من الأفعال ما لا طاقة لنير ذوى الإرادة القوية بتحقيقه . فالحب يشد كل ما لدى الفرد من طاقات ، ويعبئها في خدمة محبوبه ، وكأن في استطاعة المحبة أن يضع كل وجوده الأخلاقي تحت تصرف المحبوب ! وقد يقع في غن البعض أن كل ما يهدف إليه الحب هو تمتك لإرادة المحبوب ، أو العمل على إخضاعه والسيطرة على حريته تماماً ، ولكن هذه الرغبة في « الامتلاك » هي أقرب إلى « الأنانية » منها إلى « النيرية » . وقد سبق لنا أن قلنا إن في الحب من « الإيثارة » ( أو « النيرية » ) ما يجعل « الحب » يضع نفسه أو وجوده بأسره تحت تصرف « المحبوب » ، وكأن كل « وجوده لذاته » قد استحال إلى « وجود للنير »

أو « من أجل الآخر » ! وهذا هو السبب في أن الحب الحقيقي لا يكاد يعرف الرغبة في التملك أو التزوع نحو السيطرة على « الآخر » ، لأنه حب إيثاري لا يرى في « الآخر » سوى ذلك « الكائن للثالث » الذي هو ميسر لهوغه . والحق أن ما يراه « الحب » في « المحبوب » هو على وجه التحديد هذا الذي لا يستطيع « المحبوب » ذاته أن يراه في نفسه : لأنه يرى إرادته المجاهدة الساعية قدماً نحو تحقيق « كياناتها الأخلاقية » ، أو على الأصح نحو « إبداع » قيمتها القاتنية بوصفها « شخصية » .. ولا تحجب ، فإن من شأن « الحب » أن يملك من « القوة » ما يستطيع منه تغيير الطابع الخلقى لذلك المخلوق الذى يتجه نحوه ، بحيث إن « الحب » — وحده — هو الذى يستطيع أن يعمل من « محبوبه » ما يراه فيه ، وما يحبّه منه ! صحيح أن مثل هذا « التأثير » قد يلقى الكثير من الصعوبات من جانب « الإنسان التجريبي » ، ولكن من اللؤكذ أن كل من هانى « خبرة الحب » لا بد من أن يكون قد شعر بأن « سحره الحب » هى أشبه ما تكون بقوة أخلاقية هائلة تنسأى بالفرء إلى مستوى « الإنسان للثالث » !

وليس من الضروري أن يتخذ هذا « التأثير » طابعاً عقلياً ، أو صفة واعية ، بل هو قد يصق بطريقة وجدانية غامضة . وآية ذلك أن « الحب » قد يشعر بأن لديه طاقة خفية تعمل عملها في نفس « محبوبه » ، كما أن « المحبوب » قد يشعر بأن ثمة إلهاً ما سرياً يأخذ بيده ويقوده على طريق « للثل الأعلى » الأخلاقى . وهنا قد يجد « الحب » ضرباً من السعادة في الإحساس بأنه قد بلغ أعلى درجة يمكن أن يبلغها إنسان في علاقته بإنسان آخر ، بينما قد يجد « المحبوب » نوعاً من الراحة النفسية في الإحساس بأن ثمة شخصاً آخر قد اكتشف ماله من قيمة ، وأنه أصبح « شفافاً » أمام ذلك الكائن الحب الذى استطاع أن ينفذ إلى أحماق وجوده ! ولا شك أن « المحبوب » حين يدرك أن « الحب » يقدره فوق قدره ، ورى منه أكثر مما يرى هو من نفسه ، فإنه قد يجد نفسه مدفوعاً إلى الملء على نفسه ، حتى يصبح أهلاً لا

يتوهمه فيه « الحب » ! وبدلاً من أن يشعر « المحبوب » بأنه قد تعرض لسوء فهم من جانب « الحب » ، نراه يحس بأنه قد وجد مَنْ يعرفه لأول مرة ، لكي لا يلبث أن يسمى جاهداً في سبيل التحول إلى تلك « الشخصية » التي رآها فيه ذلك « الآخر » .

والحق أننا لو أمعنا النظر إلى القيمة الأخلاقية للحب ، لاستطعنا أن نشبين كيف أن هذه القيمة رهن بالنشاط الإبداعي للحب نفسه ، بوصفه « فعلاً أخلاقياً » من الدرجة الأولى . وإذا كان ثمة « تحقق » يبلغ عنده « الحب » غاية كماله ، فما ذلك سوى اكتمال الكيان الأخلاقي للكائن المحبوب نفسه . وليست مهمة الكائن المحب سوى العمل على استنهاض هذا « الكيان الأخلاقي » من أجل رفعه إلى مستوى « المثل الأعلى » والوصول به إلى « الصورة » العليا التي تبثت له ( أي للكائن المحب ) منذ البداية . ولعل هذا هو السبب في أن كل حب حقيق لا يمكن أن يخلو من عملية « تحقق » أو « اكتمال » تتم عبر هذا التفاعل الحى الذى يتم بين الإرادتين للتصابتين ...

### الحب الحقيقى هو فيما وراء السعادة والشقاء

إذا كان الناس قد دأبوا على تركيز أنظارهم حول القيمة الانفعالية للحب ، فذلك لأنهم قد وجدوا في « الحب » عاطفة إيجابية إلى أبعد الحدود ، حتى لقد اقترنت هذه العاطفة في نظرهم بأعقى انفعالات النبتة ، والنشوة ، والسعادة ! وليس من شك في أن بخيرة الحب — أيا ما كان موضوعها — هى من أكثر خيرات البشر قيمة ، وخصوبة ، وثراء . وربما كان من طبيعة الحب أنه حين يأخذ بمجمع قلبين ، فإنه كثيراً ما يصور لهما أنه أزلّ أبدي ، عالٍ على الزمان ، على الرغم من أن تجربة الحب نفسها تجربة زمانية ، سيكولوجية ، وجدانية ، لها بدايتها ، ونموها ، وانحلالها . والواقع أن المحبين يشعرون بأن للحب معنى خالداً ، وكان من شأن الحب أن يكشف لهم عمقاً في أنفسهم من عنصر خالد لعله أن يكون

أفضل ما في قوتهم . وكل حب شخصي هو بطبيعته قردى ، إن لم يكن فريداً في نوعه ، مثله في ذلك كمثل حامله من جهة ، وللوضوع الذى يصححه نحوه من جهة أخرى . ولكل حب أيضاً وجوده المثالى الخاص به ؛ وهو « الوجود » الذى لا بد من أن يبدو للكائنات المتصالحين حقيقة خالدة ! صحيح أن دوام الحب رهن دائماً بمدى قدرة « الإنسان التجريبي » على استبقاء هذه الحقيقة ، خصوصاً وأن « الإنسان التجريبي » هو الذى « يجب » ؛ ولكن من المؤكد أنه قلما يخلو « حب » من مثل هذا الإحساس السامى بالمشاركة في حقيقة خالدة ، أو في عنصر أزلى أبدي عالٍ على الزمان ! ولا شك أن الخارجين عن دائرة الحب لا يرون في هذا الإحساس سوى مجرد « وم » ، ولكنه في نظر المحبين أنفسهم « حقيقة » لا يطرُق إليها أي شك !

وإذا كان الناس كثيراً ما يتحدثون من « سعادة » الحب ، فإن هذا الوصف قد لا ينطبق تماماً على خبرة الحب . وآية ذلك أن الشغف الوجداني الذى تنطوى عليها هذه الخبرة لا تتطابق مطلقاً مع انفعالات النبطة ، والنشوة ، والسرور ، إن لم نقل بأن « السعادة » نفسها أمر ثانوى في الحب . والحق أن الحب يجمع بين الالفه والألم ، بين النشوة والمذاب ، بين السعادة والشقاء . وربما كان أعجب ما في الحب أنه حين يبلغ درجة معينة من العمق الوجداني ، فإن الألم والسرور عندئذ لا يلبثان أن يستويا ، وكأنما هو لا يبالى بالواحد منهما والآخر ، أو كأنما هو قد أصبح عاجزاً عن التمييز بينهما ! وهذا هو السبب في أن عذاب المحبين قد يصبح مصدر سعادة لهم ، كما أن سعادتهم قد تصبح مصدر ألم لهم ! أو لعل الأدنى إلى الصواب أن نقول إن القيمة الوجدانية المميزة للحب تقع فيما وراء كل من السعادة والشقاء ، لأنها تمثل وجداناً من نوع آخر ، أو عاطفة ذات رتبة مختلفة . ومعنى هذا أن الصبغة الوجدانية للحب تشتمل على مضمون روحى خاص وكان الذبذبات للتلاخطة لموجات الالفه والألم لا تمثل في حينها الحب سوى عايل فرعى لمر عنصر ثانوى بمحتد :

وليس من السليم — في خبرة الحب — أن يلتقي المحب بمحسوب يسموه العذاب ، أو أن يقع المحبوب تحت طائلة محب جائر تسيطر عليه إرادة التملك ، ولكن كل هذه الصور الشاذة من الحب لا تمتصنا من القول بأن القيمة الوجدانية الحقيقية للمحبة هي فيا وراء كل مشاعر اللذة والألم . وحينما يستحيل الحب إلى هوى عميق يطوى نفس صاحبه في جو روحي عامر بالسكينة ، فهناك تصبح المشاركة القائمة بين القلبين للمصائب أعمق بكثير من كل ما تنطوي عليه حياة الوعي أو الشعور . كأننا هي قد استعالت إلى نور صافي يلمس برقة ناعمة أحماق « الحياة الروحية » للكائنين المتصالحين . وهنا يظهر لنا الطابع الروحي العميق الذي ينسجم به الحب الشخصي : فإن من شأن هذا الحب أن يتخطى شتى الجوانب السطحية في حياة الشخصين المتصالحين ، لكي يوحد بين وجودهما الباطني العميق ، في رابطة روحية وثيقة هيئات أن تنفصم غراها . وليس من النادر أن يقترب الحب الشخصي بضرب من النزاع السطحي أو الخلاف التجريبي ، الذي قد يمتحن له الطرفان المتصالحان ، ولكن الملاحظ في العادة أن هذا النوع من الحب كثيراً ما يظل محافظاً على بقائه ، على الرغم من كل تلك الخلافات أو الصراعات . صحيح أن الحب الشخصي قد يجد في أمثال تلك النزاعات ما يسبب له ضرباً من الألم أو العذاب ، فضلاً عن أنه قد يقع ضحية لمثل هذا الصراع الأليم ، خصوصاً حينما لا تتوافر فيه القوة اللازمة لتجاوز حياة الصراع ، ولكن السمة الغالبة على الحب الشخصي هي أنه قلما يحاول حل الصراعات التي تخلق باله وترين عليه ، بل هو يجد السبيل إلى تجاوزها من أجل الاعتماد نحو حالة أعمق من الانسجام الباطني . والواقع أن الحب قد يبرح على تحمل الألم والاستهانة بالعذاب ، لأن جفوره لا تكن حيث تقوم جفوره الصراعات والخلافات ، بل هي متأصلة في طبقات أعمق من كياننا الأخلاقي .

وليس من شأن الحب أن يجد جفوره في اليانيع الروحية العميقة لحياتنا الشخصية فحسب ، بل إن من شأنه أيضاً أن يسمو بهذه اليانيع الدفينة إلى مستوى



الروحى أو الشعور ، أو أن يسَلط عليها بعض الأضواء الوجدانية للكشفة . وربما كان أحجب ما فى الحب أنه يزود تلك الأعماق السرية الغامضة بلسان فصيح لولاء لبقية خرساء لا تنطق ولا تبين . صحيح أن هذه اللغة قد تبقى ناقصة أو غير مكتملة ، ولكن من المؤكد أن لغة الحب ليست فى حاجة إلى ألفاظ أو كلمات . وآية ذلك أن المحبين لا يشعرون بالحاجة إلى التمييز اللغوى ، نظراً لأن لديهم من صنوف اللغة ( كالرموز ، والإشارات ، والإيماءات ، وشقى ضروب الكشف ) ما يُفهمهم عن لغة الألفاظ أو الكلمات . وكثيراً ما يجد المحبوب فى قدرات النفس والبدن أدوات فعالة يضعونها فى خدمة تواصلهم الروحى ، وكان الحب نفسه هو الذى يزوده بالبصيرة القادرة على التفاهم العميق والمشاركة الفعالة . ومن هنا قد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن من شأن الحب أن يفتح فى أعماق النفس البشرية سراديب مجهولة حافلة بالكثير من الثمينة . وهذا ما يستشره المحتبون حين يُملون من شأن الحب بوصفه تلك الخيرة النفسية الماثلة التى تُستخرج من نفس كل واحد منهم خيراً ما فيها ، وكان القيمة الحقيقية للشخصية لا تظهر إلى حيز الوجود إلا من خلال تجربة الحب . وهكذا نرى أن حياة المشاركة الباطنية العميقة لا بد من أن تبقى سرّاً مجهولاً لدى كل نفس لم تتح لها فرصة الحب ، ما دامت هذه النفس لم تلتقِ فى طريقها بالذات الأخرى التى تراها ، وتفهّمها بحق .

### هل يكون الحب صورة خاصة من صور « المعرفة » ؟

وهنا قد يحق لنا أن نقال : هل تكون كل قيمة « الحب » مقصورة على ما له من صفة وجدانية باعتباره « ميلاً » أو نزوعاً أو « انجذاباً وجدانياً » ؟ ألا يمكن أن نعد « الحب » أيضاً شكلاً من أشكال « المعرفة » ؟ هذا ما قد يحجب عليه معظم الناس بالسلب : فإن المنصر الرقائى فى الحب هو أكثر عناصره غموضاً وأعصرها تمييزاً . وآية ذلك أن الحب يتقبل شخص « المحبوب » على نحو ما يراه ، أو على نحو ما يود أن يراه ، مما يدفع بالكثيرين إلى القول بأن « الحب

أسمى ، ، وأنه سعيد في غناه ، وكأن لا حاجة به أصلاً إلى الرؤية ! ولكننا لو أضنا النظر إلى عوامل « القيمة » التي أتينا على ذكرها فيما سلف ، لتبين لنا أنها جميعاً تقتضى عنصراً أصيلاً من عناصر « المعرفة » . وإلا فكيف للحب أن يضرك صوب القيمة للثالية للشخصية ، أو حتى كيف له أن يجد طريقه إلى « الوجود الحقيقي » للإنسان ، إن لم يكن في استطاعته أن « يفهم » ذلك الوجود أو أن « يدركه » بوجه ما من الوجوه ؟ صحيح أننا هنا يلزاه ضرب من « الفهم الوجداني » أو « الإدراك العاطفي » ، ولكنه على كل حال شكل من أشكال « المعرفة » . ولا شك أن كل من ينظر إلى « المعرفة » على أنها مجرد « تفكير » أو « استدلال » أو « وعى عقلي » سوف يبادر إلى الاعتراض على اعتبار « الحب » مصدراً من مصادر « المعرفة » ، ولكن من المؤكد أن خبرة الحياة من جهة ، والوعى الخلقى من جهة أخرى ، لا يسمحان لنا بقبول مثل هذه النظرة القاصرة إلى « المعرفة » . ولما كان كل فهم حقيقى للقيم لا بد من أن يستند إلى « الوجدان » ، فإن العنصر الأساسى من عناصر « الإدراك التقييى » لا بد من أن يرتكز على « الفهم الوجداني » . وهذه الحقيقة تصدق أولاً وبالذات على « الحب الشخصى » ، مادام هذا النوع من « الحب » يتطوى على إدراك وجداني لبعض « القيم » الكامنة — ضمناً — في شخص « المحبوب » .

وقد يكون الناس على حق حين يقولون « إن الحب أسمى » : فإن الحب — في الواقع — لا يرى ما هو مائل أمام عينيه. ولكن ربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول إن الحب يرى ما ليس مائلاً أمام عينيه ، أو ما ليس في متناول يده باقتل ! ومعنى هذا أنه يمتد ببصره إلى ما وراء الواقع : إذ أن من طبيعة « عينه » أن يكون صورة من صور « التنبؤ » Divination . وآية ذلك أن الحب يعدّ الماهية « للثالية » الكامنة وراء الإنسان « الواقعى » بمثابة « الإنسان الحقيقي » . وحين نكون بصدد « الشخصية » ، فإن من المؤكد أن الوجود الذي « يحب » هو

وحده الذى « يرى » ، ف. ح. دلت الذى « لا يحب » هو « الأسمى » بمعنى الكلمة ! وعلى حين أن الرجل المادل يظل أسمى لا يرى الشخصية ، نجد أن الإنسان المحب الذى يتميز ماهية الشخصية يكاد يكون رجلاً « غير عادل » ! وذلك لأن الأول منهما ( ألا وهو الرجل المادل ) مفقود تماماً إلى كل عنصر من عناصر الحب ، فهو لا يرى إلا ما هو « متحقق » ، فى حين أن الثانى منهما ( ألا وهو الرجل المحب ) لا يرى إلا الشخصية الثالثة . وهذا هو السبب فى أن « الإنسان المحب » لا بد بالضرورة من أن يبدو لتعبير الحب بصورة الإنسان الأسمى ، بينما نلاحظ أن ما يراه « الإنسان المحب » هو — على وجه التحديد — ما يعجز عن رؤيته الإنسان غير المحب ! ولكن ليس من شك فى أن « الإنسان المحب » حين يعفى فى طريقه ، هو دائماً على حق ، إذا قورن بذلك العشد الكبير من « غير المحبين » ، لأنه هو وحده الذى « يرى » بحق ذلك « الشخص » الذى أثره به ! ولما كان موضوع الحب بالضرورة موضوعاً فردياً — ألا وهو الشخصية الثالثة — فإن من طبيعة قابلية الحب للفرقة ، أو قدرته على الفرقة ، أن تبقى قدرة جزئية غير قابلة للتعميم.

وهنا قد يقال إنه لا موضع للحديث فى الحب عن أية « خبرة » أو « تجربة » ؛ فإن المحبين لا « يعلمون » شيئاً ، ولا يستخلصون من خبرات حياتهم أى درس ؛ الأسم الذى قد يدلع برجل التجارب إلى التجربة منهم وللتقدير عليهم ؛ ولكن ربما كانت هذه الظاهرة بعينها هى مصدر كل ما فى الحب من « جدية » . وحتى حين نجى كل الوقائع مؤيدة لما يقول به رجل التجارب ، فإن الحب يظل مع ذلك ( من وجهة نظره الثالثة ) على حق ! والواقع أنه ليس ثمة تجربة ، حتى ولا تجربته الخاصة ، يمكن أن تملأه أو أن تلقته أى درس ، وذلك لأن من شأن حبه أن يركز كل بصيرته الحسية على الشخصية الثالثة للكائن المحبوب ! ولكن للمحب لا يرى مثل هذه الشخصية الثالثة فى استقلال تام عن الشخصية التجريبية ،

بل هو يرى الواقعية منها. غير الأخرى ، أو من خلال الأخرى ، وكأنما هو يدرك « الذات المثالية » — أوليا أو حدسيا — من خلال « الذات الواقعية » . ومعنى هذا أن المنهج العرفاني — في الحب الشخصي — لا يكاد ينفصل عن « الطابع الأولي » ، ( أو القليل ) : Apriorism الذي يتسم به كل إدراك لقيم .

وقد يكون من الحديث للماد أن قول إن الحب الشخصي — وحده — هو الذي « يعرف » الشخصية باعتبارها « قيمة » : فإنه لمن الواضح أن الطريق الأوحى إلى « فهم » الشخصية هو طريق البيان أو الاستبصار أو الحدس ، أعنى طريق « الحب » الذي يتم عبره اكتشاف « المثالي » في « الواقعي » . ولا بد للحب — بأدنى ذى بدء — من أن « يفهم » المثل الأعلى للشخصية ، حتى « يعرف » وجه الثباين بينه وبين الشخصية العقلية للكان المحبوب ، ولكن من شأن الحب — بعد ذلك — أن يسعى ويجاهد في سبيل العمل على تحقيق ذلك « المثل الأعلى » ، وبالتالي فإنه يسهم بنشاطه الخاص في إبداع « الشخصية المثالية » للكان المحبوب . ولا شك أن اكتشاف « المثل الأعلى » يتم هنا قبل المبادرة إلى « تحقيقه » : لأن عملية الإدراك أو التمييز لا بد من أن تسبق النشاط البناء الذي يضطلع به « الحب » . ومعنى هذا أن كل « تحقيق » أو « إنجاز » ، بل كل إحساس بالتحقيق أو الإنجاز ، لا بد من أن يرتكز على المعرفة النفاذة التي ينطوى عليها « الحب » الحدسي .

يبدأ أن « الحب » لا يرى في « المحبوب » شخصيتين مستقلتين : شخصية واقعية وأخرى مثالية روحية ، بل هو يرى فيه شخصية واقعية تلتصق بتحقيق مثلها الأعلى ، وكان « المثل الأعلى » ماثلا بطريقة مباشرة في « الواقع » ، أو كان « الكائن الواقعي » قد تساقى منذ البداية إلى مستوى « الكائن للمثالي » ، وليس من شك في أن « الحب » قد يضرض للشخص ، حين يحوم أن الإنسان الواقعي هو جميعه الإنسان المثالي ، وليتأكد في التحديد في الحب أن يعرف الحب كيف يجمع بين حياة المثل الأعلى من جهة ، وأغنية الكائن الواقعي من جهة أخرى ، بحيث

لا يرى في « المحبوب » سوى شخصية واقعية تسمى جاهدة في سبيل تحقيق مثالي أعلى . وهذا قد لا يخفى خبرة المحب من ألم وعذاب ، ولكن هذا الألم وذلك العذاب - ما الثمن الباهظ الذي لابد للمحبين من أن يدفعوه للحصول على تلك الدرجة العليا من « المشاركة » و « الميانه الخالص » . وليست حياة الحب سوى حياة روحية - تقضيها الردف في التعرف على ما هو جدير حقاً بالمرقة ، أعني أنها حياة مشاركة يعمق فيها الإنسان بأسى وأرفع مافي الإنسان ! وإذا كان للمحب الشخصي قيمة أخلاقية كبرى في حياة الإنسان ، فذلك لأنه يطلع على الوجود البشري عمقاً ، ومعنى ، وقيمة - فيكسبه بذلك انجاءاً ، وقصدًا ، وغاية<sup>(١)</sup> .

---

(1) cf. N. Hartmann : «Ethics», vol. II., ch. XXX III. pp. 309-321.

## خاتمة

أما بعد ، فإن كاتب هذه السطور مقتنع تمام الاقتناع بأن المشكلة الخلقية تمثل في الحقيقة جوهر التساؤل الفلسفي . وليس السبب في ذلك هو أن « الأخلاق » ملتقى « النظر » و « العمل » فحسب ، أو أنها نقطة تلاقى كل من « الفكر » و « الإرادة » فحسب ، بل لأن « الحقيقة الأخلاقية » هي بمثابة همزة الوصل بين « العالم » و « الإنسان » ، أو بين « الواقع » و « القيمة » . . . . . والحق أن ما نطلق عليه اسم « الأخلاق » إنما هو في جميعه احتياجٌ يتجدد يوماً بعد يوم ضد ما في « الواقع » من « نقص » أو « عدم كفاية » Insuffisance ، وإن كنا هنا بصدد احتياج مقرون بالثقة والأمل في المستقبل . فالأخلاق مطلبٌ يفرض علينا بالضرورة شيئاً هو في حكم « ما ينبغي أن يكون » ، ولكنه مطلب حرّ يستلزم تضاعف الإرادة ، حتى نجني الحرية فتتحقق شيئاً يتجاوز كل ما أمكن تحقيقه حتى الآن ، ويعلو على كل ما وجد حتى اللحظة الراهنة !

ولابد من أن يكون القارئ قد لاحظ معنا أن طرح المشكلة الخلقية قد قادنا بالضرورة إلى إثارة قضية « القيم الخلقية » . وليس المهم أن يحدد الباحث ماهية « القيمة الخلقية » ، بل المهم أن يدرك دلالتها الحية في صميم « الخبرة البشرية » . والواقع أن « القيمة الخلقية » ليست قيمة شاهدٍ عاقل ، أو متأمل ذكي ، يقتصر على فهم ما يجري من أحداث ، أو يكتفي بملاحظة الوقائع ، دون أن يتدخل في مجرى الأمور ، بل هي قيمة فاعل نشيط ، أو ذات عاملة ، تنخرط في مجرى الأحداث . لكن تُسهم في إنتاج الأشياء . والرجل الهائذ الذي يرى نفسه يلزأ خصمين متصارعين ، فيقتصر على التساؤل : أيهما — يأتري — سوف يكسب المعركة ،

«إنما هو مجرد إنسان» يفتقد موقف المؤرخ ، دون أن يكون لتفكيره أى طابع أخلاقي ، ولا يصبح تفكيره «أخلاقياً» إلا فى اللحظة التى يأخذ فيها على مآته . أن يقتصر قبلك الطرف للبهن الذى يحارب بحق فى سبيل العدالة . ومعنى هذا أن « القيمة الخلقية » تقترض شعوراً غلاباً لا يقهر بأن المستقبل رهن بالذات ، وأن الواقع — وحده — هبات أن يشيع نهم الإرادة البشرية .

وإذا كان كثير من فلاسفة الفكر الماصر قد فطنوا إلى ضرورة معاودة البحث فى «التضائل» ( وهو البحث الذى ظل مهملًا — أو شبه مهمل — منذ عهد أرسطو ) ، فذلك لأنهم قد أدركوا أن «الفضيلة» — أو على الأصح «القيمة الخلقية» — إنما هى قيمة « الحوية » من حيث هى «إرادة» . وقد رأينا فى تضاعيف هذا البحث كيف أن « الفضيلة » — أو « القيمة الخلقية » — تتطلب دائماً : « العائق » obstacle ، و « الجهد » effort ، و « الألم » pain . فلا قيام للأخلاق بدون « الإرادة » التى تهب كل ماديها من طاقات ، حتى تستطيع أن تحقق ما تريد لنفسها أن تكون . وليس أيسر على الباحث — بطبيعة الحال — من أن يلغى دور « الإرادة » فى دراما « الأخلاق » ، لكى يقتصر على الحديث عن آثار « الاقتصاد » أو « المجتمع » أو « التنوير الحضارى » ، ولكن كل هذه العوامل الخارجية لا تعمل تلقائياً ، بل هى تستلزم تصافر « الإرادة » التى هى الألف والياء فى قصة كل « تغير » ، أخلاقياً كان أم اجتماعياً . . .

وهنا قد يقال إننا نهيب ببعض الهادئ الميتافيزيقية النامضة من أجل العمل على دَمِّ « الأخلاق » ، فى حين أن « العلم » وحده هو الكفيل بتحديد أسس الحياة الخلقية ؛ ولكن الحقيقة أن « العلم » يحجه ببصره دائماً نحو ما هو قائم بالفعل ، فهو يبتدئ إلى الكشف عن « الطبيعة » ، وتحقيق امتداد « الماضى » فى صميم « الحاضر » ، على حين أن « الأخلاق » تدير ظهرها للماضى وتتجه بنا نحو « المستقبل » وكأنها فى تعريد أن تطعم هذا المستقبل الغامض ( غير المحدد ) بطابع

« المثل الأعلى » ، حتى يصبح « أفضل » مما كان عليه كل من « الماضي » و « الحاضر » . وهذا هو السبب في أن « الإرادة » لابد من تضطلع بالدور الأكبر في المجال الخلقى ، ما دام من شأن « الإرادة » أن تشر بذاتها دائماً بقوة مصالية على الجرى الخارجى للأحداث ، وما دام من شأن هذه الأحداث أن تتغير تحت تأثير تدخل « الإرادة » . وعلى حين أن العالم يشر دائماً بأن « الموضوع » مركز الصدارة أو الأولوية بالنسبة إلى « الذات » ، نجد أن رجل الأخلاق يشر دائماً بأن « لذات » مركز الصدارة أو الأولوية بالنسبة إلى « الموضوع » . وليس من شك في أن المهمة الأولى للأخلاق — على وجه التحديد — إنما هي دعوتنا إلى العمل ، أو على الأصح إلى بذل الجهد ، من أجل تحقيق مالم يوجد بعد ، أو من أجل تلقيح « الواقع » بمصل « المثل الأعلى » . وسواء اتجه نشاطنا الخلقى نحو تحصيل خير ما من الخيرات ، أم اتجه نحو أداء واجب ما من الواجبات ، أم اتجه نحو بلوغ غاية ما من الغايات ، فإنه في كل هذه الحالات لا يمكن أن يكون مجرد نشاط ارتدادى يجه نحو « الماضى » ، بل هو لابد من أن يكون نشاطاً تقدماً يجه نحو « المستقبل » . وإذا كنا قد اعتبرنا « خبرة الأمل » خبرة خلقية أساسية في كل حياتنا العملية ، فذلك لأننا قد وجدنا في « الأمل » تمييزاً واقعياً من قدرة الذات على تحقيق القيم ، وتقنياً في قدرتها الخاصة على الخروج من « الماضى » ، والانتصار على « الحاضر » .

صبح أن دعاء الناس لن يجدوا أدنى صورية في اخلاق الجميع لتشكهم كما في قبة « الأخلاق » ، ولكن من المؤكد أن « الأخلاق » هي القوة الروحية الكبرى التي استطاعت أن تنقل الإنسانية إلى مستوى أرق بكثير من كل ما كانت تمتنع به في ظل « التفكائية » المحضة ، أو « الطبيعة » الغالصة . وإذا كانت خبرة الإنسانية الفعلة ، من جيل إلى آخر ، قد سمحت لها بصيغ حبيطة من المعارف التي استطاعت أن تمكن الإنسان من السيطرة على الطبيعة ونسخها غلطة



أفراضه ، فإن هناك أيضاً خبرة بشرية أخرى قد أتاحت للإنسان الفرصة لأن يستغل أساليب السلوك والحياة التي لا بد من اتباعها ، حتى لا تتعرف تلك القدرة البشرية المائلة من جادة الصواب ، وبالتالي حتى لا ترتد ضد الإنسان نفسه ، وهذا ما نطعن إليه الوجود البشري — منذ اللحظة الأولى لتفكير الفيلسوف — إذ سرعان ما تحقق من أنه لا بد له من تعظيم سلوكه ؛ ولم تلبث خبرات الحياة المطلوبة أن حلت البشر ما كان فلاستهم قد أخذوا أنفسهم في دعوة الناس إليه ؛ وحين أحرز « العلم » في المصور الحديثة نجاحاً ساحقاً ، وقع في غن البعض أن « المعرفة العلمية » قد حلت محل « المعرفة الخلقية » ، وأن « العلم » قد أصبح هو الكفيل بحل كل مشكلات « السلوك » ؛ ولكن التجربة لم تلبث أن أثبتت للناس أن ضلماً « الأخلاقية » أكثر بكثير من ضلماً « الجليل » ، وأن « العلم » نفسه لا يمكن أن يقوم إلا على دعامة من « الأخلاق » . وهكذا أدرك الإنسان أنه « ليس العلم هو الذي يصنع الإنسان ، بل الإنسان هو الذي يصنع العلم » ؛ وهو قد سئمته بفكره وأخلاقه وقيمه وقدرته على الإبداع !

بعد أن اكتسب من أنصار « الزعة العلمية » للطرفة قد توهموا أن مهمة حل الأخلاق هي الاختصار على وصف وقائع السلوك ، دون الاعتماد إلى الحديث عن أي « مثل أعلى » . وفات هؤلاء أن الوجود البشري — بوصفه كائناً مريداً حراً — لا يستطيع أن يحيا ، حتى في صميم مجتمعه وبين باقي أقرانه — دون أن يضطر حكماً على أخلاق مجتمعه ، أو دون أن يمد إلى تقيم معايير بني قومه . وليس الإنسان حراً في أن تكون له « مثلٌ أعلى » ، أو ألا تكون له على الإطلاق ، بل هو حر في أن يختار لنفسه هذا « المثل الأعلى » أو ذلك . إنه حر في أن يختار لنفسه الإخلاص لقيادة القوة والهدم ، أو الخضوع في عبادة العقل والعصب . وقد لا بجانب الصواب إذا قلنا إن الناس جميعاً « مثاليون » فإن التجربة للشهد بأن البشر أجمعين يملكون جامعين في سبيل بلوغ بعض « المثل العليا » التي تسو

فوق مستوى الإشباع المضوى أو اللغة المباشرة . وكل ما بين البشر من خلاف إنما يتعصر في « نوع » للثل الأعلى ، أو اللؤلؤ العليا ، التي يؤمنون بضرورة العمل على بلوغها ، أو السعى في سبيل الوصول إليها .

صحيح أن الإنسان — مثله في ذلك كمثل غيره من بني الحيوان — يخضع لمجموعة من « القوى » التي تحدّد سلوكه ، ولكنه — من بين المخلوقات جميعاً — السكّان الأوحد الذي يستطيع أن « يفهم » تلك القوى ، والذي يملك — من طريق هذا « الفهم » نفسه — القدرة على القيام بدور إيجابي فعال في تحقيق مصيره . وهو حين يفهم العوامل المختلفة التي تؤثر على سلوكه ، فإنه يستطيع أن يزيد من قوة (أو فعالية) تلك العوامل الخاصة التي قد يكون من شأنها زيادة قوة الخير أو تغليب قوى الخير على قوى الشر . وحين يقرر بعض فلاسفة الأخلاق أن الإنسان هو الموجود الوحيد الذي يتمتع بحاسة أخلاقية ، أو يملك ما يصح تسميته باسم « الضمير » ، فإنهم يفتنون بذلك أن الموجود البشري يمد في ذاته صوتاً باطنياً يردّه إلى ذاته ، أو أنه يملك حاسة تسمح له بمعرفة ما ينبغي له فعله ، حتى يصبح « عين ذاته » . فالضمير هو الذي يسمح للسكّان البشري بأن يظل على وعى بأهدافه في الحياة ، وأن يقف على المعايير اللازمة لبلوغ تلك الأهداف . وإذن فإن البشر ليسوا مجرد ضحايا شقية لمجموعة من الظروف أو المقادير ، بل هم في الحقيقة كائنات أخلاقية واعية تملك من القوة ما تستطيع معه تغيير ظروفها ، والتأثير على مقاديرها . وسواء أكانت تلك الظروف داخلية أم خارجية ، فإن في وسعنا دائماً — ولو إلى حدٍّ ما — التحكم في تلك الظروف ، أو العمل على التضييق من دلالتها بالنسبة إلينا . وربما كان الدرس الأكبر الذي تعلمنا إياه « الأخلاق » هو أننا موجودات عاقلة حرة تملك باختيارها الانسياق وراء دوافع الهدم والكرامية ، أو التضاني في خدمة أهداف البناء والحسب . والواقع أن كلاً من « الخير » و « الشر » لا يمثل مجرد واقعة آلية أو ظاهرة أوتوماتيكية ، بل

هو أولا وقبل كل شيء ثمرة لجهد إرادى أو اختيار خلقى . وليس يمكن أن نقول إن « الإنسان هو عين ما يسل » ، بل يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن « الإنسان هو ما يخلق من نفسه » ، وأنه في الوقت نفسه ما يهدف إليه ، وما يريد أن يكون عليه ! وقد يكون « اللوث » حقيقة ألينة بالنسبة إلى الإنسان ، ولكن هناك مع ذلك فكرة أقوى على الإنسان من فكرة لاثوث ، وتلك هي أن يموت قبل أن يكون قد استطاع أن يحيا بالقليل ؛ ولا شك أن الأخلاق بوصفها « فن الحياة » إنما هي التي تأخذ بيدنا على درّب الحياة لكي تدلّنا كيف نحيا !

والحق أننا حين حرصنا — في تضاميف هذا الكتاب — على ربط الأخلاق بالحياة ، وحين مكدنا إلى إثارة « للشككة الخلقية » على مستوى « الظهرة للماشة » ، فإننا لم نكن نقصد من وراء ذلك تقديم « أخلاق وجودية » ، أو وضع مذهب أخلاقى جديد نضيفه إلى قاعدة المذاهب الأخلاقية المعروفة ، بل كنا نرى أولا وبالذات إلى وصف « الظهرة الخلقية » على نحو ما يمانها الوجود البشرى في صميم حياته العملية . وهذا هو السبب في أننا لم نتوان لحظة في الكشف عما تنطوى عليه الحياة الخلقية من « متناقضات » ، و« ضروب صراع » ، و« مظاهر توهم » . الخ . صحيح أن « الأخلاق » كثيراً ما تظهر لنا بصورة « النظام » أو « التوافق » أو « الاتساق » ، ولكن الحياة الخلقية للوجود البشرى لا تتألف من مجموعة من الحالات للنسقة ، النسجعة ، المتجانسة ، بل هي تقوم على سلسلة من المتناقضات الباطنية التي لا سبيل لنا مطلقاً إلى التبرع منها نهائياً ، أو القضاء عليها تماماً . والواقع أنه على الرغم من أن « الأخلاق » تمثل وجودنا مطلب « النظام » ، وتفرض على حياتنا ضرباً من « الوحدة » ، إلا أن من شأن « النظام » في العادة أن يكون قائلاً ، كما أن من طبيعة كل « توازن » أن يولد ضرباً من الزكّة . الخ . ومن هنا فإن كل « وحدة » تتوصل إليها الذات ، لا تلبس أن تبدو لها غير مكافئة لطابع اللامتناهي ، الذي تتطلبه « الروح » . ومعنى هذا أن « الأخلاق » تنفر من كل « روتين » أو « محجّر » ، لأنها

( انفسكة الخلقية )

تأثر لنفسها دائماً أن تمحى على مجموعة من « الضيف » الجامدة ، أو المبادئ التقليدية الهائكة ، ومن ناحية أخرى ، قد تبدو الحياة الخلقية بحثاً مستمراً عن « الامتلاك » Possession ، ورغبة دائمة في الحصول على بعض الخيرات ، ولكنها في الوقت نفسه لا يمكن أن تقع بأية حالة سكونية من حالات القدرة أو التملك ، بل هي لابد من أن تتخذ طابع الحركة المستمرة والتوتر الدائم . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى مطلب الميزة أو الحاجة إلى المشاركة ، فإن الحياة الخلقية لا يمكن أن تقوم على الوحدة المطلقة والفردية الضيقة ، ولكنها في الوقت نفسه لا تستطيع أن تنوب تماماً في قيم الجماعة أو أن تمحى خارج ذاتها بصورة مستمرة . وكل هذه التناقضات الأخلاقية إنما تدلنا على أن « الفعل الخلقى » لا يمكن أن يكون مجرد صورة من صور « الخضوع » لأى قانون أخلاقى مُسبق ، أو مجرد « اتباع » لقاعدة من القواعد الأزلية المطلقة ، بل هو لابد من أن يتخذ طابع النشاط الإبداعي الذي يحقق للره بمقتضاه ضرباً من التوازن بين القانون العام من جهة ، والموقف التاريخي الخاص من جهة أخرى . ولا غرو ، فإن الأخلاق حلقة الصراع بين الواجبات ، بحيث أنها لا تكاد تظهر إلا في اللحظة التي يجد فيها للره نفسه بازاء قاعدتين أخلاقيتين متعارضتين لابد له من العمل على التوفيق بينهما . وكلما زاد حظ « الضمير الخلقى » من الإزهاف ، زاد إحساسه بالتعارض القائم بين الواجبات . وهذا هو السبب في أن « التناقض » لابد من أن يظل هو القوة المحركة للنشاط الخلقى بصفة عامة ، وللتفكير الأخلاقى بصفة خاصة .

وأخيراً لا يسعنا سوى أن ندعو القارئ إلى تصحيح ما قد تكون تردّينا فيه من أخطاء ، فيوصفنا السريع لبعض متناقضات الحياة الخلقية ، آمليين أن يكون رائدنا في هذا التصحيح ، هو العودة إلى نظرية الخلقية نفسها ، من أجل الكشف عما تنطوي عليه من جوانب ربما تكون قد خفيت علينا . ونحبّبتنا أن يكون قد أترنا لدى القارئ الرغبة في طرح القضية ، والإجتهاد بما تنطوي عليه من جدية . ونحن على ثقة في النهاية من أن قول ضرورة من صور الأخلاق إنما هو الوجه بضرورة الأخلاق .

## مراجع

سنقتصر - فيما يلي - على تزويد القارئ بثبت مجمل لأهم المراجع الأجنبية الحديثة في علم الأخلاق ، دون الإشارة إلى المصادر الأخرى التي تفرمت للشبكة الحلقية بطريقة عرضية ، أو كجزء من أجزاء الفلسفة العامة .

### (أولا) المراجع الإنجليزية

1. Binkley ( L. J. ) : "Contemporary Ethical Theoria", Philo-  
sophical Library, New-York, 1961.
2. Braithwaite (R. B) : "Theory of Games as a Tool for the  
Moral Philosophy. ", Cambridge, Cambridge University  
Press, 1955.
3. Ewing (A. C.) : "Second Thoughts in Moral Philosophy",  
London, Routledge & Kegan Paul, 1959.
4. Hare ( R. M. ) : "The Language of Morals. ", Oxford,  
Clarendon Press, 1952.
5. Mayo (B) : "Ethics and the Moral Life. ", London,  
Macmillan, 1958.
6. Moore (G. E) : "Ethics" London, Oxford University Press,  
First Edition, 1912.
7. Moore (G. E.) : "Principia Ethica ",Cambridge, Cambridge  
University Press, 1903.
8. Nowell-Smith (P.) : "Ethics." London, Penguin Books, 1954.
9. Ross ( W. D. ) : "Foundation of Ethics. ", Oxford, Oxford  
University Press, 1959.
10. Ross (W. D.) : "The Right and the Good. ", Oxford, The  
Clarendon Press, 1930.
11. Schlick (M.) : "Problems of Ethics.", Translated by D. Ryan,  
New-York, 1939.
12. Sellers (W.) & Hospers (J.) : "Readings in Ethical Theory"-  
New-York, Appleton - Century - Crofts, 1952.

13. Stevenson (C.L.) : "Ethics and Language.", New-Haven, Yale University Press, 1944.
14. Toulmin (S.) : "The Place of Reason in Ethics.", Cambridge, Cambridge University Press, 1950.
15. Warnock (Mary) : "Ethics since 1900", London, 1960.  
وهناك مرجع شامل في الأخلاق بعنوان :
16. "Approaches to Ethics.", Edited by W. T. Jones, F. Sontag, M.O. Beckner & R.G. Fogelin, Mc Graw-Hill, New-York, 1962.

### (ثانيا) مراجع فرنسية

1. R. Bastide : "Les Grands Thèmes Moraux de la Civilisation Occidentale.", Grenoble, Bordas, 1943.
2. S. de Beauvoir : "Pour une Ethique de L'Ambiguïté", Paris, Gallimard, 1947.
3. G. Gusdorf : "Traité de l'Existence Morale.", Paris, Colin, 1949.
4. G. Gurvitch : "Morale Théorique et Science des Mœurs.", P. U. F, Paris, 1<sup>re</sup> éd., 1937.
5. V. Jankélévitch : "Traité des Vertus", Paris, Bordas, 1949.
6. V. Jankélévitch : "L'Austérité et la Vie Morale.", Flammarion, 1964.
7. V. Jankélévitch : "Le Pur et l'Impur.", Flammarion, 1965.
8. V. Jankélévitch : "L'Aventure, L'Ennui, Le Sérieux.", Paris, Aubier, 1966.
9. L. Lavelle : "Traité des Valeurs.", 2 volumes, P. U. F., 1949 — 1950.
10. R. Le Senne : "Traité de Morale Générale.", Paris, P. U. F., 1949.
11. J. Maritain : "Histoire de La Philosophie Morale.", Gallimard, 1964.
12. E. Mounier : "Traité des Vertus.", Paris, Editions du Seuil, 1949.

13. J. Nabert : "Eléments pour une Ethique.", P. U. F., 1942.
14. D. Polin : "La Compréhension des Valeurs", P. U. F., 1945.
15. D. Polin : "La Création des Valeurs.", Paris, P. U. F., 1944.
16. D. Polin : "Du Laid, du Mal, du Faux.", P. U. F., 1948.

### (ثالثاً) مراجع عربية

- ١ - د. توفيق الطويل : « الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها » ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٦٠ .
- ٢ - د. محمد حمدي الشليطي : ترجمة عربية لكتاب كانط : « أسس ميتافيزيقا الأخلاق » ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٦٥ .
- ٣ - د. نجيب بلدي : « مراحل التفكير الأخلاقي » ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٢ .
- ٤ - د. زكريا إبراهيم : « مشكلة الإنسان » ، الطبعة الثانية ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦٧ .
- ٥ - د. زكريا إبراهيم : « مشكلة الحب » ، الطبعة الأولى ، دار الآداب ، بيروت ١٩٦٤ .
- ٦ - د. زكريا إبراهيم : « الأخلاق والمجتمع » ، للكتبة الثقافية ، القاهرة ، مارس ١٩٦٦ .
- ٧ - د. زكريا إبراهيم : « عود إلى مشكلات الأخلاق » ، مقال منشور بمجلة « الفكر المعاصر » ، العدد ٣٣ - أكتوبر سنة ١٩٦٧ ، من ص ١١ إلى ص ١٧ .
- ٨ - د. زكريا إبراهيم : « مبادئ الفلسفة والأخلاق » ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

## فهرس تحليل

تصدير :

الصفحة

١٦ - ٦

ضرورة إثارة للمشكلة الحلقية — موقف فلاسفة الفكر الإنجليزى للعاصر من  
للمشكلة : الأخلاق و « ليتا — أخلاق » — الدراسات القوية للمنطقية لا تقضى على  
للمشكلة الأخلاقية العملية — استبعاد « الحياة الباطنية » من حساب الإنسان للعاصر  
— ظاهرة اعتراجه عن ذاته — مشكلة أقيم بالنسبة إلى الإنسان للعاصر — ضرورة  
مواجهة حالة الحواء الباطنى — الحكميم هو الإنسان « للتذوق » — الأخلاق وضرورتها  
لتعقيق عملية « إبداع الكون » — الأخلاق تحول العالم من « للرتبة الطبيعية » إلى  
« للرتبة الأكسيولوجية » — أهمية مشكلة اقيم — الأخلاق والرتبة .

مقدمة :

## الإنسان حيوان أخلاقى

الصفحة

٣٩ - ١٧٠

الخبرة الأخلاقية لا بد من أن تتطوى على « مضمون ذى قيمة » — الفعل الأخلاقى  
لا بد من أن يتجاوز صاحبه — هل هناك « فعل أخلاقى » لدى الحيوان ؟ — الدلالة  
الروحية للأفعال الحيوانية لدى الوجود البشرى — مكانة الإنسان فى العالم باعتباره  
« كائنات أخلاقياً » — دور « تخيرية » فى سلوك الكائن الأخلاقى — أخيراً : لا بد  
من إثارة « للمشكلة الحلقية » بكل حبتها — السلوك العام والسلوك الخاص .



## الباب الأول متناقضات أخلاقية

### الفصل الأول :

#### الأخلاق بين « النظر » و « العمل »

الصفحة

٤٢ - ٥٩

الـ : « النظرية الأخلاقية » و « الحياة العملية » — شوبنهاور يؤكد أن « الأخلاق » نظرية مجتة — نظرية مقرأت في التوحيد بين « القضية » و « العلم » — دور « المعرفة » في « الحياة الحلقية » — نوعية الطابع العملي للفلسفة الحلقية — الحكمة الأخلاقية هي ملتقى « النظر » و « العمل » — الفلسفة الحلقية « نظر عقل » من جهة و « فن حياة » من جهة أخرى . . . . .

### الفصل الثاني :

#### الأخلاق بين « النسبية » و « الإطلاق »

الصفحة

٦٠ - ٧٥

وضع للمشكلة — اختلاف التبرائع الأخلاقية : هل هو اختلاف مطلق ؟ — ضرورة التمييز بين « المبادئ الأخلاقية » و « قواعد السلوك » — دور « الاتصالات » في تأكيد « نسبية » الأخلاق — الوضيمون المناطقة ينكرون أصلاً وجود « أحكام أخلاقية » — الرد على جميع فلاسفة « الوضعية المنطقية » — أدلة أخرى على وجود معايير أخلاقية مطلقة — الأخلاق بين التعدد والوحدة — القيم الأخلاقية : هل هي نسبية أم مطلقة ؟

### الفصل الثالث :

## الأخلاق بين « الفرد » و « المجتمع »

الصفحة

٧٨ — ٩٨

هل الظواهر الخلقية هي مجرد « وقائع اجتماعية » ؟ — حملة الوجودية على هذه  
الوضعية الأخلاقية — المشكلة الخلقية عند الفيلسوف الوجودي مشكلة شخصية — ولكن  
الظاهرة الخلقية ليست مجرد « ظاهرة فردية » — أخلاق « الأنانية » وأخلاق « القيرية » .  
— لا تمارض بالضرورة بين قطبي « الأنانية » و « القيرية » —

### الفصل الرابع :

## الأخلاق بين « الاتباع » و « الإبداع »

الصفحة

٩٩ — ١١٨

مستويات الحياة الخلقية ، مستوى التفرقة ، ومستوى العرف ، ومستوى الضمير  
— الأخلاق للعلقة والأخلاق للفتوحة عند برجسون — الأخلاق للفتوحة أخلاق  
إنسانية تقوم على « المحبة » — صلة الأخلاق بالإبداع عند كل من برجسون وريد —  
نموذج آخر للأخلاق الإبداعية لدى برديايف — نظرة هندية إلى الأخلاق الإبداعية .

## الباب الثاني نظريات أخلاقية

### الفصل الخامس :

#### نظرية « اللذة »

المنهج

١٢٠ - ١٤١

المشكلة الأخلاقية تدور حول «بينة اللذة» - فلسفة اللذة في الفكر اليوناني: أرسطو وأبيقور - موقف أرسطو من فلسفة اللذة - سحر اللذة وارتباطها بالقيم البيولوجية - هل تكون طبيعة اللذة سلبية ؟ - هل تكون هناك « لذات خالصة » ؟ - هل تتعاضد « فلسفة اللذة » على تناقض ذاتي ؟ - هل من سبيل إلى الحصول على « اللذة » ؟ - فوضى اللذات في حياتنا النفسية - موقف « الضمير » من « مبدأ اللذة » - الإحساس بالقيم يرفض التوحيد بين « الخير » و « القيم الحيوية » .

### الفصل السادس :

#### نظرية « السعادة »

المنهج

١٤٢ - ١٦٢

العلاقة بين فلسفة اللذة وفن السعادة - نظرية أرسطو في « السعادة » - مذهب الرواقية في السعادة - السعادة في الأفلاطونية المحدثة والأخلاق المسيحية - نظرة نقدية إلى فلسفة السعادة بصفة عامة - مأخذ أخرى يمكن أن توجه إلى « فلسفة السعادة » - هل من علاقة بين السعادة والفضيلة ؟ .

## الفصل السابع :

### نظرية « المنفعة »

الصفحة

١٨٢—١٦٣

مقدمة عامة — صلة مذهب الفذة بمذهب للتنمة — الروح العامة لمذهب بتمام  
في للتنمة — نظرية جون استيوارت مل في « للتنمة العامة » — بعض المآخذ التي  
توجه إلى « تنمية » مل — نظرة نقدية إلى مفهوم « الحساب التنمي » — وأخيراً  
مبدأ « الأخلاق التنمية » عمومًا في الميزان .

## الفصل الثامن :

الصفحة

٢١١—١٨٣

### نظرية « الواجب »

ظهور فكرة الواجب في العصر الحديث — نظرية كانت في « الإرادة الخيرة » —  
السيات الرئيسية للواجب عنده — الأخلاق بين الأوامر الشرطية والأوامر القطعية —  
قواعد الفعل الثلاث : أو الأوامر المطلقة — نقد نظرية الواجب عند كانت — دور  
الوجدان أو الحدس في الحياة الخلقية — دور « الليول » في النشاط الخلقى —

## الباب الثالث

### خبرات خلقية

## الفصل التاسع :

الصفحة

٢٣٨—٢١٤

### خبرة الشر

الشر هو المحرك الأول للحياة الخلقية — الشر يخالف مع القوضى أو الاضطراب —  
هل يكون الشر معنى نقي ؟ — هل يكون الشر وثيق الصلة بطبيعة تكويننا —  
وجود الشر يثبت أن الإنسان « حرة » لا « طيبة » — الحياة الأخلاقية حياة  
« عنابرة » — هل ينبغي أن نبغض « الشر » ؟ هل تكون « الكراهية » هي

« إرادة الشر » ؟ — بعض أعراض الكراهية بوصفها علة أخلاقية — الشر حقيقة خفية قد تتدس حتى في التوايا الطيبة — الإرادة هي الألف والياء في مشكلة الشر ! — إرادة الخير إنما هي المحبة العامة — هل يكون الشر الخلقى « مرض قسى » ؟

الفصل العاشر :

## خبرة « الألم »

الملحة

٢٣٩ — ٢٦٠

الصلة بين الألم والشعور بالذات — أهمية الألم في حياتنا الروحية — الدلالة للتأثيرية للألم في فلسفة هيجل — الصلة بين الألم وعملية تحقيق الذات في فلسفة برديايف — الصلة بين الألم من جهة والترقى الخلقى لدى الفرد والجماعة من جهة أخرى — الألم بوصفه قيمة خلقية تزيد من عمق حياتنا الباطنة — هل من صلة بين « خبرة الألم » ودرجة « الوعي الخلقى » ؟ — الصلة بين « الألم » و « عذاب الضمير » —

الفصل الحادى عشر :

## خبرة « الأمل »

الملحة

٢٦١ — ٢٨٠

الأمل هو الحب الروحى الأوحد للنفس البشرية — الدلالة الروحية لخبرة اليأس عند كيركيجارد — تجربة اليأس حين يكون مصدرها العالم الخارجى — حين يكون مصدر اليأس هو الذات — حين يكون مصدر اليأس الآخرين اليأس للرضى واليأس السوى — كيف لليأس أن يغلب على اليأس ؟ الطابع الإبداعي لخبرة الأمل — اليأس والمبت ها الواجبة الخلفية للأمل والقيمة — الإنسان للعاصر بين التشاؤم النظرى والتناؤل الملى — للتأية الأخلاقية وخبرة الأمل .

## الفصل الثاني عشر :

### خبرة « الحب »

الصفحة

٢٨١ - ٢٩٩

مشكلة « الآخر » وعلاقتها بخبرة الحب - الالفة للثانوية خبرة الحب - الحب الشخصى يتجه أولا وبالذات نحو « القيم » - القيمة الأخلاقية للحب بوصفه أعلى الفضائل - الحب الحقيقى هو قيا وراء السعادة والشقاء - هل يكون « الحب » صورة خاصة من صور « المعرفة » ؟ الحب ولثلى الأعلى - .

الصفحة

٣٠٠ - ٣٠٦

خاتمة :

أهمية للمشكلة الخلقية - الحقيقة الأخلاقية هى ملتقى كل من « الواقع » و « القيمة » - دور « الإرادة » فى دراما الأخلاق - العلم لا يكفى لحل مشكلة الإنسان - ليست مهمة علم الأخلاق هى الاقتصاد على وصف وقائع السلوك - الأخلاق و « لثلى الأعلى » نحن جميعا - « مثاليون » - دور الحرية الأخلاقية فى تحديد المصير البشرى - للمشكلة الخلقية لا تواجه إلا على مستوى « الخبرة الخلقية » - متناقضات الحياة الخلقية ...

الصفحة

٣٠٧ - ٣٠٩

مراجع :

- ١ - المراجع الإنجليزية .
- ٢ - المراجع الفرنسية .
- ٣ - المراجع العربية .

٣١٠ - ٣١٦

فهرس تحليلي :

## « وثائق الدكتور زكريا إبراهيم »

### أولا : رسائل جامعية

- ١ - « فلسفة الفعل عند موريس بلونديل » رسالة ماجستير ، جامعة القاهرة ، ١٩٤٩ .
- ٢ - « ميثاقنا هوكنج » : رسالة أصيلة لدكتوراه الدولة جامعة السوربون ، باريس ، ١٩٥٤ باللغة الفرنسية .
- ٣ - « للمشكلة الأدبية عند وايتهد » : رسالة فرعية لدكتوراه الدولة ، جامعة السوربون ، باريس ، ١٩٥٤ — باللغة الفرنسية .

### ثانيا : مجموعة « مشكلات فلسفية » :

- ١ - « مشكلة الحرية » ، القاهرة ، مكتبة مصر ، طبعة ثالثة ، ١٩٧٢
- ٢ - « مشكلة الإنسان » ، مكتبة ، مصر طبعة ثانية ، ١٩٦٧
- ٣ - « مشكلة الفن » ، مكتبة ، مصر طبعة ثانية ، ١٩٦٧
- ٤ - « مشكلة الفلسفة » ، مكتبة مصر ، طبعة ثالثة ، ١٩٧١
- ٥ - « مشكلة الحب » ، مكتبة مصر ، طبعة ثانية ، ١٩٧٠
- ٦ - « للمشكلة الحلقية » ، مكتبة مصر ، طبعة أولى ، ١٩٦٩
- ٧ - « مشكلة الحياة » ، مكتبة مصر ، طبعة أولى ، ١٩٧١
- ٨ - « مشكلة الله » ( تحت الطبع ) .

### ثالثا : مجموعة « عبقريات فلسفية » :

- ١ - « كانت أو الفلسفة النقدية » ، مكتبة مصر ، ١٩٦٣ ( تعد وصاد طبعة الآن ) .
- ٢ - « هيجل أو الثنائية للطلقة » ١٩٧١ ( صدر منه الجزء الأول ) .
- ٣ - « ماركس أو اللادينية الجدلية » ( معد للطبع ) .

### رابعا : دراسات فلسفية متفرقة :

- ١ - « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، الجزء الأول ، مكتبة مصر ، ١٩٦٨
- ٢ - « برجنسون » ( مجموعة تواج الفكر الغربي ) ، دار المعارف ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٧ .
- ٣ - « تأملات وجودية » ، بيروت ، الأدب ، ١٩٦٣ ( تعد )
- ٤ - « الفلسفة الوجودية » ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٧ ( تعد )

- ٥ — « مبادئ الفلسفة والأخلاق » ، دار المعارف طبعة ثالثة ، ١٩٧٢
- ٦ — « الثقافة الاجتماعية » ( الجزء الخامس بالنطق ) ، وزارة التربية والتعليم ، ١٩٥٩  
دار المعارف ، طبعة ثالثة ، ١٩٧٢ .
- ٧ — « الأخلاق والمجتمع » ، للكتبة الثقافية ، مؤسسة التأليف والترجمة ، القاهرة ، مارس ١٩٦٦ .

خامساً : دراسات جمالية :

- ١ — « فلسفة الفن في الفكر المعاصر » مكتبة مصر ، ١٩٦٦
- ٢ — « الفن والفنان » ( مجموعة دراسات جمالية معدة للطبع )

سادساً : دراسات إسلامية :

- ١ — « أبو حيان التوحيدى » مجموعة أعلام الفكر العربى — مؤسسة التأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٤ .
- ٢ — « ابن حزم الأندلسى » — مجموعة أعلام الفكر العربى — مؤسسة التأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٦ .

سابعاً : دراسات سيكولوجية واجتماعية :

- ١ — « سيكولوجية النكاح والضحك » ، مكتبة مصر ، ١٩٥٨
- ٢ — « الجبرعة والمجتمع » ، مكتبة النهضة العربية ، ١٩٥٩
- ٣ — « سيكولوجية المرأة » مكتبة مصر ، ١٩٥٧
- ٤ — « الزواج والاستقرار النفسى » ، مكتبة مصر ١٩٥٧

ثامناً : كتب مترجمة :

- ١ — « الفن خبرة » ، لجون ديوى ، مكتبة النهضة العربية ( بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ) . القاهرة ، ١٩٦٥ .
- ٢ — « إيمان والأذل » ، لستيس ، المؤسسة الوطنية ( بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ) ، ١٩٦٧



رقم الايداع ٢٥١٩ / ٧٩  
التقديم الدولي ٨ - ٣٦٧ - ٣١٦ - ٩٧٧

دار مصر للطباعة  
سعيد جودة السحار وشركاه





يطلب من :

مكتبة مصر  
شارع كامل مدني "النجاة"  
سميد جوده السمار وشركاه